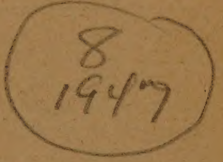
PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Huitième Année
1947 — Fascicule I
— (160 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

Philosophie – Théologie – Spiritualité



ÉTUDES

CHRONIQUES

Comptes rendus bibliographiques :

PARIS (VIe)

ÉDITEUR
P. LETHIELLEUX
10 - RUE CASSETTE 10

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
4 - RUE MADAME - 4

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.

Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris.

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.

Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité*.

Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

Secrétariat : 4, rue Madame : Correspondance et communications urgentes.

ADMINISTRATION

Editeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris. **Chèque postal** : Paris 21-44.

Centre de diffusion : Études augustiniennes, 4, rue Madame, Paris-6e.

Chaque année de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 600 pages environ avec les suppléments bibliographiques.

Année **1940** : 168 pages	40 fr.	Année **1944** : 584 pages	225 fr.
Année **1941** : 360 pages	85 fr.	Année **1945** : 512 pages	250 fr.
Année **1942** : 584 pages	175 fr.	Année **1946** : 512 pages	350 fr.
Année **1943** : 584 pages	175 fr.	Année **1947** : 512 pages	340 fr.

OUVRAGES RECENSÉS

Fascicule I

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1947 *

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Tous les commentateurs conviennent aujourd'hui que le Cantique des Cantiques constitue un genre littéraire à part, même s'ils ne sont pas d'accord pour en définir la nature. L'ayant scruté minutieusement, chacun d'eux, à tour de rôle, vient nous confier le secret de sa structure intime qu'il croit avoir découvert.

L'exposé et la démonstration de ces découvertes sont généralement réservés à l'introduction et au commentaire de l'ouvrage.

Cependant, depuis quelque temps, les auteurs éprouvent le besoin de donner à part *in extenso* leur traduction personnelle avec les indications opportunes. Cette présentation a l'avantage de permettre au lecteur de se faire une idée synthétique des nombreuses analyses de détail et des longues explications répandues dans le commentaire ; autrement dit, de se rendre compte sans effort de la physionomie de l'ouvrage.

Ainsi le Cantique ne serait-il qu'un recueil de chants nuptiaux, comme le pensent surtout les critiques allemands, il y aurait intérêt à marquer la diversité et la multiplicité de ces chants, non seulement à l'aide de références et de chiffres, mais en publiant à la suite tous ces couplets avec titres, sous-titres et divisions.

Le Cantique serait-il un drame à trois personnages, d'après une conception du siècle dernier naguère rajeunie, il serait encore indispensable d'indiquer soigneusement les actes, les scènes et les personnages, ce qui ne peut se faire que par la publication intégrale du drame, ce qui s'est fait effectivement en ces dernières années.

Enfin le Cantique est-il une collection de poèmes, comme nous croyons l'avoir démontré, il n'est pas moins nécessaire d'en publier séparément la série complète. La place tout indiquée eût été à la fin de notre récent commentaire dans la *Sainte Bible* de Pirot-Clamer. L'exiguïté des colonnes mises à notre disposition nous en a empêché. Il n'est pas trop tard pour combler cette lacune. Ainsi le lecteur saisira-t-il d'un coup d'œil ce que nous croyons être la structure littéraire du Cantique : à savoir une collection de sept poèmes, précédés d'un prologue, coupés çà et là de couplets adventices et terminés par un groupe compact d'autres couplets également surajoutés. Par le fait encore, le lecteur se rendra compte de la nature de ces poèmes : monologues ou dialogues de l'époux et de l'épouse avec de brèves interventions du chœur. Enfin les notations marginales lui feront connaître le nom des personnages qui entrent en scène.

Nous ne redirons pas ici en détail par quelle voie nous sommes arrivé à discerner des poèmes dans le Cantique et à en discerner sept. Qu'il nous suffise de rappeler que le fil conducteur de cette démonstration a été pour nous les visibles répétitions de l'ouvrage ; mieux encore, après que le sujet semble épuisé, la reprise non dissimulée du thème initial, du thème unique, à savoir la mutuelle dilection de l'époux et de l'épouse qui, à travers la mutuelle contemplation et les mutuels désirs, aboutit à une possession réciproque. Les versets compris entre ce commencement et cette fin constituent un poème bien délimité, un poème complet ; et parce que le Cantique reprend jusqu'à sept fois ce thème inépuisé de l'amour, nous disons qu'il se compose de sept poèmes.

Le sujet de ces chants est toujours le même : l'amour de l'épouse chanté par l'époux, l'amour de l'époux célébré par l'épouse. Là se bornent tous les développements. Il n'y en a pas d'autres. Et certes c'est assez.

La fermeté et l'exclusivité du sujet nous permettent de discerner les morceaux adventices, lesquels, du reste, se laissent encore reconnaître à d'autres signes : interruption plus ou moins malencontreuse du monologue ou du dialogue engagé, allant jusqu'à la parenthèse que rien ne justifie, nouveauté ou étrangeté des concepts, versification différente.

Certains lecteurs s'étonneront qu'il se rencontre tant de couplets adventices dans un opuscule de si mince volume. Que diraient-ils de la composition actuelle de l'Ecclésiaste ou *Qohéleth ?* Et si le nombre des auteurs de cet autre opuscule est mis au rang des questions scabreuses, que diront-ils de ces chapelets ou de ces chapitres entiers de maximes qui viennent sans façon s'intercaler dans l'opuscule philosophique qui semble avoir été primitif ?

Par ailleurs, on en conviendra, la tentation devait être grande pour les scribes transcripteurs de ces poèmes d'y insérer des explications ou des couplets de leur crû. L'étonnant n'est pas qu'il y en ait un aussi grand nombre — exactement neuf — mais bien qu'il n'y en ait pas davantage. Aucune raison d'ailleurs ne nous permet de contester que tous ces couplets adventices ne soient inspirés au même titre et avec les mêmes effets théologiques que les poèmes originaux, quoique avec un moindre bonheur littéraire.

On se demandera peut-être à quels signes reconnaître les monologues et les dialogues, ainsi que les personnages des poèmes. Il suffit pour cela de lire attentivement le texte et de se conformer à ses indications. En réalité, les vraies difficultés sont rares et un examen judicieux finit presque toujours par en avoir raison. Je pense surtout au couplet :

> J'ai ôté ma tunique :
> Comment pourrais-je la remettre ?
> Je me suis lavé les pieds :
> Comment pourrais-je [de nouveau] les salir ? (v, 3.)

N'en déplaise à l'ensemble des commentateurs qui prétendent y reconnaître un refus ou un retard de l'épouse, ces deux distiques appartiennent au discours de l'époux, d'ailleurs rapporté par l'épouse. C'est une question de simple bon sens : dans un monologue, lorsqu'un personnage parle d'un bout à l'autre de son poème, il n'est pas licite d'en distraire un ou deux vers, sans preuve, pour les attribuer à un autre personnage. S'il fallait recourir à la présomption, elle serait évidemment en faveur de l'unité ; mais ici, la présomption cède la place à une règle absolue.

C'est le même principe qui nous préserve d'une autre erreur presque aussi commune, consistant à mettre sur les lèvres de l'épouse les paroles mystérieuses :

Soudain mon amour a fait de moi
le char d'Aminadab. (vi, 12.)

Il n'y a pas de doute que ces paroles ne soient encore de l'époux, dont tout ce poème V reproduit le deuxième monologue.

Le lecteur non averti pourrait trouver étrange l'inégale longueur des stiques des poèmes. Cette diversité ne relève ni du caprice, ni du désir anachronique d'imiter telle forme moderne de poésie. Elle a une justification plus sérieuse. Dans le Cantique, suivant le rythme classique de la lamentation ou *qinâh*, le vers se compose de deux *stiques* (ou lignes), ce qui en fait un *distique*. Généralement le premier de ces stiques est plus long que le second, le premier comptant trois syllabes accentuées (stique à trois accents), le second n'en comptant que deux (stiques à deux accents). Par suite, le premier stique est généralement plus long d'un tiers que le second. Néanmoins cette règle souffre quelques exceptions. A la fin d'un développement, il n'est pas rare qu'un *allargando* intentionnel prolonge le second stique, ce qui nous vaut les groupes de stiques à trois accents (ii, 3 c-d-4 ; iv, 9-11 a-b ; v, 1 ; vi, 9 c-f ; 11). D'autres fois un mouvement plus rapide ou plus passionné a pour effet d'abréger les premiers stiques, ce qui nous vaut des groupes de distiques à deux accents (ii, 8 ; 9 b-f ; iv, 15 b-16 ; v, 15-b 16). Mais ces exceptions confirment la règle. Loin de rien laisser au hasard, le poète témoigne d'une parfaite maîtrise de son art.

Rappelons enfin que, dans le Cantique, l'époux est yahvéh et l'épouse le peuple d'Israël, et que, dans les applications autorisées de la tradition chrétienne, l'époux est encore Jésus et l'épouse l'Église prise dans sa collectivité, en attendant les applications particulières à la sainte Vierge, aux âmes fidèles et à chacune de ces âmes. Le Cantique n'est donc pas un épithalame chantant des amours humaines ; c'est un recueil de poèmes sacrés sur le thème traditionnel de l'amour de Dieu pour son peuple et du peuple choisi pour son Dieu. Tout doit être entendu de cette surnaturelle dilection. Si le poème développe l'union matrimoniale de yahvéh et de son peuple, qui est l'allé-

gorie centrale, selon le procédé parabolique qui emprunte ses éléments au monde des choses naturelles, personne ne doit s'y méprendre. Si le peuple, par exemple, est décrit sous les traits d'une épouse véritable, ce n'est pas à dire que cette épouse soit en réalité une femme : ce ne sont là que des traits paraboliques ayant une signification d'ensemble, à savoir la beauté de l'épouse et l'amour passionné qu'elle professe pour son époux. Semblablement l'époux n'est pas un homme, bien qu'il soit décrit sous les dehors d'un homme. Ces descriptions générales et paraboliques ne doivent pas nous donner le change.

Notre traduction se proposait de rendre quelque chose du charme prenant de l'original, de sa discrétion voulue, de sa tonalité étouffée et comme ouatée, mais aussi de son élan et de sa vie. Malheureusement un tel idéal est irréalisable. Rien ne montre l'insuffisance de l'ébauche comme la perception directe du chef-d'œuvre.

Le lecteur a droit aussi à connaître le sens des sigles employés. Les mots placés entre parenthèses sont ajoutés pour le sens. Les parenthèses vides [] signifient qu'un ou plusieurs mots, quelquefois un stique entier, ont été supprimés pour des raisons de critique littéraire ; les deux crochets ʿ ʾ signifient qu'un ou plusieurs mots ont été modifiés pour des raisons analogues. En outre, quelques stiques qui avaient été déplacés au cours des transcriptions séculaires ont été remis à leur vraie place : d'où, par exemple, les indications v, 4, 6 e, 5 ; vii, 5 a, 6 a, 5 b, 6 b.

Titre i, 1 1 CANTIQUE DES CANTIQUES DE SALOMON

PROLOGUE (i, 2-4)

2 ʿBaise-moiʾ des baisers de ʿtaʾ bouche,
car ton amour est meilleur que le vin [].
3 Ton nom est un parfum qui se répand :
c'est pourquoi les jeunes filles t'aiment.
4 Entraîne-moi à ta suite : nous courrons
ʿà l'odeur de tes parfumsʾ.
Tu seras l'objet de notre allégresse et de nos chants joyeux ;
nous célébrerons ton amour plus que le vin.
Le roi m'a introduite dans ses appartements !
Quelles délices de t'aimer !

POÈME I (I, 5 – II, 7)
(premier dialogue)

a) ÉPREUVES DE L'ÉPOUSE (I, 5-8)

L'épouse 5 Je suis brune, mais belle,
filles de Jérusalem,
comme les tentes de Cédar,
comme les pavillons de 'Salem'.
6 Ne prenez point garde à mon teint bruni,
à mon teint hâlé par le soleil.
Les fils de ma mère se sont fâchés contre moi,
Ils m'ont mise à garder les vignes [].
7 Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, []
où uu ranges tes 'brebis' à midi,
pour que je n'aille pas à 'l'aventure'
après les troupeaux de tes compagnons.
Le chœur Si tu ne le sais pas,
ô la plus belle des femmes,
Suis les traces des troupeaux,
en menant paître tes chevrettes.[].

b) MUTUELLE CONTEMPLATION DE L'ÉPOUX ET DE L'ÉPOUSE (I, 9–II, 2).

L'époux 9 A la cavale des chars du pharaon
je t'assimile, ma bien-aimée.
10 Belles sont tes joues entre les pendants d'oreilles,
[beau] ton cou parmi les colliers.
11 Nous te ferons des pendants d'or
et des colliers d'argent.
L'épouse 12 Tandis que le roi était à son divan,
Mon nard a donné son parfum.
13 Mon bien-aimé est pour moi un sachet de myrrhe
qui repose sur mon cœur.
14 Mon bien-aimé est pour moi une grappe de troène
dans les vignes d'Engaddi.
L'époux 15 Que tu es belle, ma bien-aimée, que tu es belle !
Tes yeux sont des colombes.
L'épouse 16 Que tu es beau, mon bien-aimé, que tu es charmant !
Notre pavillon est tout verdoyant.

L'époux 17 Les poutres de notre maison sont de cèdre,
nos solives de cyprès.
L'épouse II 1 Je ne suis qu'un narcisse de la plaine,
un lis des vallées.
L'époux 2 Comme un lis parmi les épines,
telle ma bien-aimée parmi les jeunes filles.

c) MUTUELLE POSSESSION (II, 3-7)

L'épouse 3 Comme un pommier parmi les arbres de la forêt,
tel mon bien-aimé parmi les jeunes hommes.
A son ombre, selon mon désir, je me suis assise,
et son fruit est doux à mon palais.
4 Il m'a introduite dans la salle du festin
[en lançant] contre moi l'armée entière de l'amour.
5 Soutenez-moi avec des gâteaux,
ranimez-moi avec des pommes [].
6 Il a sa main gauche sous ma tête
et sa droite me tient embrassée.
L'époux 7 Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
par les gazelles et les biches des champs,
n'éveillez pas, ne réveillez pas [ma] bien-aimée,
qu'elle ne le veuille.

POÈME II (III, 1 ; II, 8-14 ; III, 2-5)
(premier monologue de l'épouse)

a) MUTUELLE CONTEMPLATION (III, 1 ; II, 8-14)

L'épouse III, 1 Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché
celui que mon cœur aime [].
II, 8 C'est l'annonce de mon bien-aimé !
Le voici qui vient,
Sautant sur les montagnes,
bondissant sur les collines.
9 Il ressemble, mon bien-aimé, à la gazelle.
ou au faon des biches.
Le voici qui se tient
derrière notre mur ;
il regarde par la fenêtre,
il épie par le treillis.

10 Mon bien-aimé a pris la parole et m'a dit :

« Lève-toi, ma bien-aimée,
ma [toute-] belle, et viens.
11 Car voici l'hiver passé,
la pluie a cessé, elle a disparu.
12 Les fleurs se montrent sur la terre, []
la voix de la tourterelle se fait entendre [].
13 Le figuier donne ses boutons de figues,
la vigne [] exhale son parfum.
Lève-toi, ma bien-aimée,
ma [toute-] belle, et viens.
14 Ma colombe, [qui te poses] dans les fentes du rocher,
dans le creux de la paroi escarpée,
Montre-moi ton visage,
fais-moi entendre ta voix,
car ta voix est douce
et charmant ton visage. »

COUPLETS ADVENTICES (II, 15-17)

Les renards (II, 15)

15 *Prenez-nous les renards,*
les petits renards,
qui ravagent les vignes,
et nos vignes [sont] en fleur !

Le bien-aimé (II, 16)

16 *Mon bien-aimé est à moi, et moi, je suis à lui !*
il paît son troupeau parmi les lis !

Les montagnes de Béter (II, 17)

17 *Avant que le jour ne fraîchisse*
et que ne fuient les ombres,
reviens, mon bien-aimé,
pareil à la gazelle
ou au faon des biches
sur les montagnes de Béter.

b) L'ÉPREUVE (III, 2-3)

III, 2 Je me lèverai et ferai le tour de la ville
à travers les rues et les places.
Je chercherai celui que mon cœur aime :
Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé.
3 J'ai rencontré les gardes qui font la ronde dans la ville :
« Avez-vous vu celui que mon cœur aime ? »

c) MUTUELLE POSSESSION (III, 4-5)

4 A peine les avais-je passés
que je ʿl'ʾai trouvé [].
J'ai saisi ʿcelui que mon cœur aimeʾ
et ne l'ai point lâché,
que je ne l'aie conduit dans la maison de ma mère,
dans l'appartement de celle qui m'a donné le jour.
ʿIl a sa main gauche sous ma tête
et sa droite me tient embrasséeʾ.
L'époux 5 Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
par les gazelles et les biches des champs,
n'éveillez pas, ne réveillez pas [ma] bien-aimée,
qu'elle ne le veuille...

COUPLETS ADVENTICES (III 6-11)

LA COLONNE DE FUMÉE (III, 6)

6 *Qu'est cela qui monte du désert*
comme une colonne de fumée,
dans un parfum de myrrhe, d'encens
et de tous les aromates des marchands ?

LA LITIÈRE DE SALOMON (III, 7-8)

7 *Voici la litière de Salomon*
avec une escorte de soixante braves
d'entre les braves d'Israël.
8 *Ils sont tous hablies à manier le glaive,*
tous exercés au combat ;
chacun porte l'épée au flanc,
en prévision des surprises nocturnes.

Le pavillon de Salomon (iii, 9-11)

9 *Le roi de Salomon s'est fait un pavillon nuptial*
du bois de Liban.
10 *Il a fait les colonnes d'argent,*
les dais d'or,
le siège de pourpre toute brodée,
gage d'amour des filles de Jérusalem.
11 *Sortez, filles de Sion*
Et voyez le roi Salomon,
avec le diadème dont sa mère l'a couronné
au jour de ses épousailles,
le jour de l'allégresse de son cœur...

POÈME III (iv, 1 – v, 1)
(premier monologue de l'époux)

a) Contemplation de l'épouse (iv, 1 – 16[a])

L'époux 1 Que tu es belle, ma bien-aimée, que tu es belle !
Tes yeux sont des colombes [].
Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres
dévalant des monts de Galaad.
2 Tes dents sont comme un troupeau de brebis
qui remontent du lavoir ;
elles *(les dents)* vont toutes par paires,
sans qu'aucune ne manque.
3 Tes lèvres sont comme un fil de pourpre
et charmante est ta parole ;
tes joues sont comme des moitiés de grenade
à travers ton voile.
4 Ton cou est comme la tour de David
bâtie pour les trophées
où pendent les mille boucliers,
tous les écus des braves.
5 Tes deux seins sont comme les faons
jumeaux d'une gazelle [].

COUPLET ADVENTICE (iv, 6)

6 *Avant que le jour ne fraîchisse*
Et que ne fuient les ombres,
je me rendrai à la montagne de myrrhe,
à la colline de l'encens.

L'époux 7 Tu es toute belle, ma bien-aimée,
tu es sans défaut aucun.
8 ʿViensʾ du Liban, ʿma sœurʾ épouse,
viens du Liban [].
Avance du sommet de l'Amana,
du sommet du Sanir et de l'Hermon,
des repaires des lions,
des montagnes des léopards.
9 [] Tu me ravis le cœur par un seul de tes regards,
par une seule perle de ton collier.
10 Que de charmes dans ton amour, ma sœur épouse !
Combien ton amour est meilleur que le vin !
11 Tes lèvres distillent le miel [],
Il y a sous ta langue du miel et du lait.
L'odeur de tes vêtements est comme l'odeur de l'encens
ʿet l'odeur de tes parfums surpasse tous les aromatesʾ.
12 Tu es une ʿsourceʾ fermée, ma sœur épouse,
une source fermée, une fontaine scellée.
13 Tes canaux [arrosent] un jardin de grenadiers [],
de troènes et de ʿrosesʾ ;
14 [jardin] de nard, de safran et de cannelle [],
ainsi que de tous les arbres à encens,
de myrrhe, d'aloès ʿet de cinnameʾ,
ainsi que des meilleurs baumiers.
15 Fontaine ʿjaillissanteʾ, source d'eaux vives
qui coulent du Liban !
16 Lève-toi, aquilon ;
accours, autan !
Souffle sur mon jardin,
que les baumiers exsudent !

b) Mutuelle possession (iv, 16b – v, 1)

L'épouse 16b Qu'il vienne, mon bien-aimé, à son jardin
et qu'il mange de ses fruits succulents.
L'époux v, 1 Je suis venu à mon jardin, ma sœur [],
je recueille ma myrrhe et mon baume ;
je mange mon rayon et mon miel,
je bois mon vin et mon lait.
Mangez, [mes] amis, [et] buvez,
réjouissez-vous, [mes] bien-aimés.

POÈME IV (v, 2 – vi, 3)

(deuxième monologue de l'épouse)

a) L'apparition du bien-aimé (v, 2-4)

L'épouse

2 Je dormais, mon cœur en état de veille ;
j'entends mon bien-aimé qui frappe :
« Ouvre-moi, ma sœur, ma bien-aimée,
ma colombe, ma toute-belle !
Car ma tête est remplie de rosée,
ma chevelure des gouttes de la nuit !
3 J'ai ôté ma tunique :
comment pourrais-je la remettre ?
Je me suis lavé les pieds :
comment pourrais-je [de nouveau] les salir ? »
4 Mon bien-aimé a passé sa main
par l'ouverture ‛de la porte’.
J'ai senti frémir mes entrailles,
‛je rendais l'âme au son de sa voix’.

b) L'épreuve (v, 5-8)

5 Je me suis levée pour ouvrir à mon bien-aimé
et de mes mains a dégoutté la myrrhe,
de mes doigts la myrrhe exquise,
sur le loquet de la serrure.
6 J'ai ouvert moi-même à mon bien-aimé :
mais mon bien-aimé s'était dérobé, il avait disparu !
Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé,
je l'ai appelé et il ne m'a point répondu.
7 J'ai rencontré les gardes qui font la ronde dans la ville :
ils m'ont frappée, ils m'ont blessée ;
Ils m'ont enlevé mon voile,
les gardes des remparts !
8 Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
si vous trouvez mon bien-aimé,
ah ! annoncez-lui, ‛à mon bien-aimé’,
que je languis d'amour !

Le chœur 9 En quoi ton bien-aimé se distingue-t-il d'un autre,
ô la plus belle des femmes ?
En quoi ton bien-aimé se distingue-t-il d'un autre,
que tu nous adjures de la sorte ?

c) Contemplation du bien-aimé (v, 10-16)

L'épouse 10 Mon bien-aimé est frais et vermeil.
il se distingue entre mille.
11 Sa tête est de l'or 'et' de l'or pur,
ses boucles [] sont noires comme le corbeau.
12 Ses yeux sont comme des colombes
sur le bord des eaux,
qui, lavées dans le lait,
se posent sur la rive.
13 Ses joues sont comme des 'parterres' de baumiers,
des massifs de plantes odorantes ;
ses lèvres sont des lis
qui distillent une myrrhe exquise.
14 Ses bras sont des cylindres d'or,
garnis de pierres de Tharsis.
Sa poitrine est une masse d'ivoire
Couverte de saphirs.
15 Ses jambes sont des colonnes d'albâtre
posées sur des bases d'or.
Son aspect est celui [des arbres] du Liban,
il est superbe comme les cèdres ;
16 sa parole est la suavité même,
et toute sa personne n'est que charme.
Tel est mon bien-aimé, tel mon époux,
filles de Jérusalem...

Chœur vi, 1 Où est allé ton bien-aimé,
ô la plus belle des femmes ?
Quelle direction a prise ton bien-aimé,
que nous le cherchions avec toi ?

d) La possession (vi, 2-3)

L'épouse 2 Mon bien-aimé est descendu à son jardin,
aux parterres de baumiers,
pour paître son troupeau dans les jardins
et pour cueillir des lis.

3 Mon bien-aimé est à moi et moi, je suis à lui :
il paît son troupeau parmi les lis !

POÈME V (vi, 4-12)

(deuxième monologue de l'époux)

L'époux 4 Tu es belle, ma bien-aimée, comme Tirsah,
agréable comme Jérusalem [].
5 Détourne de moi tes yeux,
car ils me fascinent.
Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres
dévalant ʻdes montsʼ de Galaad.
6 Tes dents sont comme un troupeau de brebis
qui remontent du lavoir ;
elles *(les dents)* vont toutes par paires,
sans qu'aucune ne manque.
7 Tes joues sont comme des moitiés de grenades
à travers ton voile.
8 Les reines fussent-elles au nombre de soixante,
et les [autres] épouses au nombre de quatre-vingts [],
9 Seule, elle est ma colombe,
[Seule, elle est] ma toute belle ;
elle est l'unique de sa mère,
la préférée de celle qui lui donna le jour.
A sa vue, les [jeunes] filles la complimentent,
les reines et les épouses la célèbrent :
10 « Quelle est celle qui monte comme l'aurore,
belle comme la lune,
éclatante comme le soleil,
imposante comme des bataillons ? »

b) La possession (vi, 11-12)

L'époux 11 J'étais descendu au jardin des noyers,
pour voir la végétation de la vallée,
pour voir si la vigne bourgeonne,
si les grenadiers fleurissent.
12 Soudain mon amour a fait de moi
le char d'Aminadab...

POÈME VI (vii, 1-14)
(deuxième dialogue)

a) Contemplation de l'épouse (vii, 1-6)

Le chœur vii, 1 Reviens, reviens, la Sulamite,
reviens, reviens, que nous te regardions.
L'époux Qu'avez-vous à regarder la Sulamite
à la façon d'un chœur à deux parties ?
Le chœur 2 Que tes pieds sont beaux dans [tes] sandales,
'ô Sulamite', fille de prince !
Les colonnes de tes jambes sont [] des anneaux
ouvrés par les mains d'un orfèvre.
3 Ton ombilic est un cratère arrondi
où le vin ne manque pas ;
ton abdomen est un monceau de blé
bordé de lis.
4 Tes deux seins sont comme les deux faons
jumeaux d'une gazelle.
5a Ton cou est comme une tour d'ivoire,
6a ta tête se dresse comme le Carmel.
5b Tes yeux sont 'comme' les piscines d'Hésebon
à la porte de Bat-Rabbim.
Ton nez est comme la tour du Liban
qui regarde du côté de Damas.
6b Les cheveux de ta tête sont comme la pourpre :
un roi est pris à [leurs] tresses.

b) Désir (vii, 7-10)

L'époux 7 Que tu es belle, que tu es charmante,
[ma]bien-aimée, 'fille délicieuse' !
8 Ta haute taille ressemble au palmier
et tes seins à des grappes.
9 J'ai dit : Je monterai au palmier,
j'en saisirai les régimes ;
tes seins seront pour moi comme des grappes [],
ton haleine comme des pommes.
10 Ta parole est comme un vin exquis (pour ma bouche)
coulant 'sur mes lèvres et mes dents'.

c) Mutuelle possession (vii, 11-14)

L'épouse 11 Je suis à mon bien-aimé ‘et mon bien-aimé est à moi’,
je suis l'objet de ses désirs.
12 Allons, mon bien-aimé, sortons à la campagne,
passons la nuit dans les ‘vergers’.
13 De bon matin, dans les vergers, nous verrons
si la vigne bourgeonne,
si [ses] grappes de fleurs s'entr'ouvrent,
si les grenadiers fleurissent [].
14 Les mandragores ont exhalé leur parfum,
[nous avons] à nos portes toute sorte de fruits exquis.
Les [fruits] nouveaux comme les anciens.
mon bien-aimé, je les tiens en réserve pour toi.

POÈME VII (viii, 1-7)

(troisième dialogue)

a) Le désir (viii, 1-2)

L'épouse viii, 1 Ah ! que n'es-tu pour moi comme un frère
qui aurait sucé les mamelles de ma mère !
Te rencontrant dehors, je pourrais t'embrasser,
sans être un sujet de mépris.
2 Je t'emmènerais [] dans la maison de ma mère,
‘dans l'appartement de celle qui m'a donné le jour’.
Je te donnerais à boire du vin aromatisé,
du vin doux de grenades...

b) La mutuelle possession (viii, 3-7)

L'épouse 3 Il a sa main gauche sous ma tête
et sa droite me tient embrassée.
L'époux 4 Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
‘par les gazelles et les biches des champs’,
n'éveillez pas, ne réveillez pas ma bien-aimée,
qu'elle ne le veuille.
Le chœur 5 Quelle est celle qui monte du désert,
appuyée sur son bien-aimé ?
L'époux 6 Sous le pommier je t'ai éveillée
[dans la maison] où ta mère t'a donné le jour [].
L'épouse Place-moi comme un sceau sur ton cœur,
comme un sceau sur ton bras,

car l'amour est insatiable comme la mort,
[son] ardeur inassouvie comme le schéol ;
ses traits sont des traits de feu,
'et ses flammes' 'des flammes' de Yahweh.
7 Les grandes eaux ne sauraient l'éteindre [],
ni les fleuves l'emporter.
Qui voudrait [l'acheter] []au prix de tous ses biens de famille
en serait pour sa honte.

COUPLETS ADVENTICES (VIII, 8-14)

Première énigme : la petite sœur (VIII, 8-10)

8 *Nous avons une petite sœur,*
qui n'a pas encore de seins :
que ferons-nous pour notre sœur
le jour où elle sera demandée ?
9 *Est-elle un mur ?*
Nous lui bâtirons un couronnement d'argent.
Est-elle une porte ?
Nous lui fabriquerons un battant de cèdre...
10 *Je suis un mur,*
et j'ai des seins comme des tours ;
Aussi suis-je à 'vos' yeux
celle qui a trouvé la paix...

Deuxième énigme : la vigne de Salomon (VIII, 11-12)

11 *Salomon avait une vigne à Baal Hamon ;*
il confia la vigne à ses gardiens ;
on devait de ses produits lui apporter
mille sicles [d'argent].
12 *De ma vigne, [j'ai] 'les produits' devant les yeux :*
Tu les auras, ces mille, Salomon,
et [il y en aura] deux cents pour les gardiens [].

Couplet du jardin (VIII, 13-14)

13 *Habitante des jardins, les compagnons prêtent l'oreille à ta voix*
daigne me la faire entendre !...
14 *Enfuis-toi, mon bien-aimé,*
pareil à la gazelle
ou au jeune cerf
sur les montagnes des baumiers...

Denis Buzy, S. C. J.

L'HOMME ET LA FEMME

Réflexions chrétiennes sur l'amour divin[1]

FRUITS SUPÉRIEURS DE L'AMOUR VIRGINAL

1. Le Christ et l'humanité.

S'il est bien certain que le Christ ne s'est pas incarné pour Lui, mais pour nous, Il ne s'est mis dans notre situation dangereuse que pour nous sauver ; Il ne s'est humanisé que pour nous diviniser. Dieu se fait homme, afin de faire l'homme dieu. Entre Lui et nous il y a un échange de condition, dont Il prend l'initiative, et que la liturgie à la fête de la Circoncision chante comme un « admirable commerce ». Commerce d'autant plus admirable en effet qu'il est à l'envers des autres, où se négocient des marchandises égales en valeur ; car dans le Christ ce que Dieu donne n'est en rien comparable avec ce qu'Il reçoit de nous, ou nous prend. Il prend notre sang pour le diviniser et transfuser le sien en nous. Le Fils de Dieu naît Fils de l'homme pour prolonger en nous sa génération éternelle. Il veut que l'humanité tout entière marche à sa suite comme un seul homme, afin de former avec l'humanité divinisée comme un seul Homme-Dieu, vivant de sa vie à Lui, pensant par sa pensée, aimant par son amour. Or c'est par son humanité sainte, que le Christ est « esprit vivifiant », car c'est par elle qu'Il nous infuse sa vie et respire sur nous son Esprit

---

4. Cet article reprend pour la compléter à un point de vue plus élevé, l'étude parue dans le dernier fascicule de l'*Année théologique* de 1946 sur les relations chrétiennes de l'homme et de la femme.

Saint. Par celui-ci Il nous est intérieur, entre en contact direct avec le nôtre, pour nous modeler à son image. Il réalise donc avec nous ce cœur à cœur, qui est le rêve de l'amour. Il le réalise avec toutes les personnes humaines qui, en l'accueillant par la foi vive, lui permettent d'habiter en elles, de quelque époque et de quelque lieu qu'elles soient. Son amour est universel, immense, et ne se restreint pas à une personne comme l'amour conjugal, ni à un groupe particulier comme celui des membres d'une famille ; il s'étend à toute l'humanité sans différence de sexe, exactement comme celui de Dieu. De là suivent quelques conclusions : 1° que le Christ est évidemment resté vierge, et, pour mieux fonder la famille humano-divine, Il n'a pas fondé de famille au sens humain du mot ; il est superflu d'insister ; 2° qu'Il nous vivifie de sa vie propre, en sorte que ce n'est plus nous qui vivons, mais que c'est Lui qui vit en nous. La même vie divine qui anime son humanité, anime aussi les nôtres, afin que sa transfiguration soit aussi la nôtre. Entre nous et Lui paraît une unité qui ne se rencontre pas ailleurs dans un ordre strictement naturel. Pour en rendre compte, force est de forger de toutes pièces une idée spéciale, qui réponde à ce cas unique.

Nous raisonnerons donc ainsi. Puisque le Christ et nous vivons de la même vie unique divine, et que tout ce qui vit d'une même et unique vie constitue un même organisme, le seul moyen de nousre présenter cette merveille par des concepts appropriés à notre taille, est de conclure que Lui et nous constituons un même organisme vivant, qui est, comme dit saint Augustin, « le Christ total[1] ». De même qu'un organisme est intérieurement vivifié par une âme unique, de même cet organisme humano-divin est vivifié par une âme unique, qui est le Saint-Esprit. L'idée de *Corps Mystique*, si familière à toute la tradition chrétienne, et consacrée par une récente encyclique de S. S. Pie XII, comprend toutes ces nuances, et, tout en tirant parti de concepts à notre portée, conserve une originalité qui distingue ce « Corps » de tous les autres, en rendant exactement compte de nos rapports avec le Christ comme de son intériorité en nous.

1. Saint Augustin, P. L., t. XXXIV, c. 154 ; t. XXXVII, c. 1159.

Par l'adjectif « Mystique », ce corps, que nous constituons avec Lui, se distingue de n'importe quel corps naturel soit physique, soit moral. Il est d'abord manifeste que le corps mystique du Christ n'est pas son corps physique, qui est assis maintenant à la droite du Père ou caché sous les voiles eucharistiques, après être né de la Vierge Marie. Ce n'est pas davantage un corps naturel comme le vôtre ou le mien, où les divers membres manquent de subsistance propre. Dans le corps mystique la conjonction mutuelle et très étroite des membres laisse chacun jouir absolument de sa propre personnalité. En même temps qu'il cherche sa croissance et sa plénitude, il veut donner aux âmes immortelles le moyen d'atteindre le bonheur, de sorte que l'Église s'ordonne au bien des fidèles et à la gloire de Dieu ou de Celui qu'Il a envoyé, Jésus-Christ. Dans un organisme naturel, au contraire, les membres n'ont pas de bien propre, mais sont uniquement destinés à celui du tout. Le corps mystique est encore distinct d'un corps moral, comme est par exemple un corps d'armée, un corps législatif. « Dans le corps moral, en effet, il n'y a pas d'autre principe d'unité que la fin commune, et, au moyen de l'autorité sociale, la commune poursuite de cette même fin ; dans le Corps mystique dont nous parlons, au contraire, à cette commune poursuite s'ajoute un autre principe intérieur qui, existant vraiment dans tout l'organisme social aussi bien que dans chacune des parties et y exerçant son activité, est d'une telle excellence que par lui-même il l'emporte sans aucune mesure sur tous les liens d'unité qui font la cohésion d'un corps physique ou social. Ce principe, Nous l'avons dit, n'est pas de l'ordre naturel mais surnaturel ; bien mieux, c'est en lui-même quelque chose d'absolument infini et incréé, à savoir, l'esprit de Dieu, qui, selon saint Thomas[1], un et unique remplit, toute l'Église et en fait l'unité[2] ».

Cette vue détermine de soi les rôles que le Christ et nous tenons respectivement dans ce corps. Tandis qu'Il en est la Tête, nous en sommes les membres. « Comme les nerfs partent de la tête pour se répandre dans tous les membres de notre

1. Saint Thomas, *De Veritate*, q. 29, a. 4.
2. S. S. Pie XII, *Lettre encyclique « Mystici Corporis Christi »*, éd. de la Bonne Presse, pp. 33-34.

corps et leur confèrent la faculté de sentir et de se mouvoir, ainsi notre Sauveur infuse à son Église sa vigueur et sa puissance qui font que les fidèles connaissent les réalités divines avec plus de clarté et les désirent avec plus d'ardeur. De lui dérivent dans le Corps de l'Église toute lumière par laquelle Dieu illumine les croyants et toute grâce qui les rend saints comme lui-même est saint[1]. »

Nous exprimerions la même chose avec une nuance de plus en l'appelant le Chef du Corps mystique. En raison de son excellence, Il en est le sommet ; en tant que Verbe du Père, il doit être regardé comme « né avant toute créature ». Nul homme n'est plus élevé que Lui, qui par sa résurrection glorieuse et son triomphe sur la mort est devenu « le premier-né d'entre les morts ». Nul n'occupe une situation supérieure à la sienne, en tant que « médiateur unique entre les hommes et Dieu » ; Il est le lien de la terre et du ciel. Pour tous ces motifs Il est le seul à conduire l'Église et à la gouverner. « De même que la tête, en effet, — pour nous servir des paroles de saint Ambroise[2], — est le « sommet royal du corps », et que tous les membres, à qui elle préside pour pourvoir à tous leurs besoins, sont naturellement dirigés par elle, douée à cette fin de qualités supérieures, ainsi le divin Rédempteur tient en main le timon de toute la société humaine et en dirige le gouvernail[3] ». C'est pourquoi Il s'appelait déjà durant sa vie terrestre *Le Seigneur* ; et nous, nous le nommons *Notre Seigneur*. Il est le Christ Roi.

Puisque Dieu, son Père, l'a envoyé sur terre, « afin qu'Il soit le premier-né d'un grand nombre de frères[4] », et que nous recevions l'adoption des enfants de Dieu, nous sommes avec et par Lui les fils du même Père qui est aux cieux ; et Lui-même est notre frère.

Les mystères et les prodiges de nos relations avec le Christ ne sont pas encore tous précisés. Deux choses désormais sont certaines : le Corps mystique du Christ n'est pas autre chose que l'Église ; vivre la vie du Christ, ou devenir enfants de Dieu, c'est une véritable naissance selon l'Esprit. Pour ce motif,

1. *Ibidem*, p. 27.
2. Saint Ambroise, P. L., t. XIV, c. 265.
3. S. S. Pie XII, *Ibidem*, p. 20.
4. Saint Paul, *Epître aux Romains*, viii, 29.

l'Église, qui est la dépositaire des pouvoirs de Jésus et la dispensatrice de sa vie, joue un rôle essentiel dans cette génération spirituelle. En étant pour sa part l'auteur, puisqu'Elle nous enfante, Elle est dite notre mère. D'où des ressemblances et des différences entre notre enfantement par elle, notre enfantement par nos mères selon la chair, et la génération du Verbe au sein du Père dans la Trinité. Pour le comprendre, Bossuet est un guide très sûr.

Par sa fécondité l'Église représente ici-bas la génération du Verbe. Comme Dieu engendre, Elle engendre. Or Dieu engendre en Lui-même et l'Église aussi engendre ses enfants dans son sein, dans ses entrailles ; par là Elle est à l'opposé des autres mères de la terre. Celles-ci conçoivent leur fruit dans leur sein, mais quand leur terme est venu, elles l'enfantent hors de leurs entrailles, en sorte que les deux vies, jusque là fondues en une, se séparent, pour suivre chacune une voie distincte, indépendante. Plus l'enfant grandit pour devenir adulte, plus sa carrière est autonome. La maternité de l'Église suit exactement la marche inverse ; elle prend, dit Bossuet, et conçoit ses enfants hors de son sein, mais les enfante dans ses entrailles. Quand un catéchumène se présente pour le baptême et la conversion, elle l'instruit, le catéchise, mais sans le recevoir encore en elle. Dès qu'elle le baptise, elle l'admet dans son sein. Pour elle, engendrer ce n'est pas produire ses enfants hors d'elle, mais c'est en faire un même corps avec elle. A l'opposé des mères, qui cessent de porter leurs enfants, en les mettant au jour, puisqu'elles ne les enfantent qu'en s'en détachant, l'Église commence de nous porter en elle au moment où elle nous enfante à la vie de la grâce, car elle s'attache à nous et nous attache à elle : à la lettre, elle nous incorpore à soi. Même adulte dans la vie surnaturelle, nous n'avons pas de vie distincte et séparée, autre que la sienne et indépendante d'elle. A son égard nous sommes toujours comme l'enfant dans le sein maternel, sauf l'inconscience à laquelle il est alors condamné. Nous incorporant à elle, elle nous incorpore au Christ, car en nous faisant ce qu'elle est, elle forme en nous le Christ. Comme Dieu, le Père, engendre son Fils en Lui pour faire un même Dieu avec Lui, en Lui communiquant un même être ; de même l'Église engendre ses enfants en elle, en leur communiquant cet être nouveau que la grâce donne en Jésus-

Christ. Or si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes distinctes, mais un seul et même Dieu, elles ne font pas vraiment nombre. « Ainsi en est-il de l'Église. Comptez les fidèles, vous voyez un nombre. » Mais si vous vous demandez ce « que sont les fidèles, il n'y a plus de nombre ; ils sont tous un même corps en Notre-Seigneur[1] », une même âme dans le Saint-Esprit. « Il n'y a plus ni grec, ni juif, ni circoncis ou incirconcis, ni barbare ou scythe, ni esclave ou homme libre ; mais le Christ est en tous[2] ». Selon le mot de saint Augustin : « *Nos multi in illo uno unum* » ; nous, qui sommes plusieurs, en ce tunique, nous sommes un. N'a-t-il pas demandé à son Père que nous soyons un, comme son Père et Lui sont un ?

L'encyclique sur le Corps Mystique souligne à maintes reprises ces vérités. « Comme Bellarmin le remarque finement et ingénieusement, il ne faut pas expliquer cette expression de Corps du Christ seulement par le fait que le Christ doit être appelé la Tête de son Corps mystique, mais aussi par le fait qu'Il soutient l'Église, qu'Il vit dans l'Église, si bien que celle-ci est comme une autre personne du Christ. C'est ce que le Docteur des nations affirme dans son Épître aux Éphésiens, lorsqu'il appelle l'Église *le Christ*, sans rien ajouter de plus[3], à l'exemple du Maître lui-même, qui du ciel l'avait interpellé tandis qu'il persécutait l'Église : *Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?* Bien plus si nous en croyons Grégoire de Nysse, assez souvent l'Église est appelée *Christ* par l'Apôtre ; et vous n'ignorez pas, vénérables Frères, le mot de saint Augustin : « Le Christ prêche le Christ[4] ». « La doctrine très ancienne et très constante des Pères nous enseigne que le divin Rédempteur avec son Corps social constitue une seule personne mystique, ou, comme dit saint Augustin, le Christ total[5]. » « Le Chef mystique qu'est le Christ et l'Église, qui sur terre est comme un autre Christ et en tient la place, constituent un homme nouveau unique dans lequel le ciel et la terre s'allient pour perpétuer l'œuvre

---

1. BUSSOET, *Sermon pour le Jour de la Très Sainte Trinité*, Lachat, t. X, pp. 360-363.
2. Saint PAUL, *Aux Colossiens*, III, 11.
3. Saint PAUL, *I Corinthiens*, XII, 12.
4. S. S. PIE XII, *Encyclique « Mystici Corporis... »*, Bonne Presse, p. 29.
5. *Ibidem*, p. 38.

du salut de la croix : à savoir le Christ, Tête et Corps ; le Christ total[1]. »

Chef, le Christ l'est donc autrement et plus intérieurement qu'un chef de famille, qui est aussi le père de celle-ci. Chef et Roi, Il l'est autrement et plus intérieurement qu'un chef d'État qui en est le souverain. Il unit les caractères des deux et leur ajoute encore quelque chose. Dans une société civile ou politique, le rôle du chef qui est à sa tête, se borne à la gouverner sans la constituer, ni la produire, car il ne donne pas la naissance à ses membres et n'est pas la source de leurs vies Son autorité reste extérieure et lâche. Le chef de famille qu. est père, engendre et constitue ses membres avec une force plus grande de cohésion et d'unité, car il est l'auteur de leurs jours. Mais ce qu'il gagne en puissance de liaison, il le perd en extension, car son royaume est un jardin fermé. Ni dans un cas ni dans l'autre, le chef ne réussit à réunir ces deux qualités : la qualité ou l'intériorité et l'étendue de l'action, qui sont en raison inverse l'une de l'autre. Les faire progresser de pair, aborder par l'intérieur toutes les âmes et non pas quelques-unes seulement, se les incorporer sans limite aucune, être l'auteur de leur vie, non seulement à leur naissance, mais encore durant toute leur croissance, les unifier sans que leur nombre altère leur unité, engendrer tout son royaume et le faire vivre de sa vie personnelle intime, c'est la réussite exclusive de Jésus, car Il n'est pas uniquement à notre tête, Il est notre tête.

Concluons donc avec l'Encyclique : il y a là quelque chose qui « surpasse et de beaucoup toutes les autres communautés humaines ; leur est supérieur autant que la grâce surpasse la nature et que les réalités immortelles l'emportent sur toutes les réalités périssables. Les communautés de cette sorte, surtout la société civile, ne doivent pas être méprisées, certes, ni traitées comme des choses de peu de valeur ; cependant l'Église ne se trouve pas tout entière dans des réalités de cet ordre, pas plus que l'homme ne consiste tout entier dans l'organisme de notre corps mortel[2] ».

---

1. *Ibidem*, p. 43.
2. *Ibidem*, p. 34.

Si le Christ et l'Église constituent un seul et même corps mystique, c'est trop peu de dire qu'Il en est le chef et la tête, sans ajouter qu'Il est l'époux et qu'elle est l'épouse, parce qu'ils en réalisent l'un et l'autre la définition, du fait qu'ils ne sont qu'un corps. Leur donner ces noms est encore un usage constant de la tradition chrétienne. Par le don que Jésus nous y fait de son corps, l'Eucharistie Lui mérite tout particulièrement ce titre. N'y utilise-t-il pas son corps pour communiquer son Esprit au nôtre et nous sanctifier ? Pour nous diviniser dans nos âmes, Il a voulu le contact de son corps avec le nôtre, puisque dans notre condition présente le corps est le moyen de la communication des pensées et pour les époux celui de la fusion des vies. Tant qu'Il était sur terre, ce contact était relativement facile, du moins pour ceux qui vivaient avec Lui, car il suffisait de le voir, de l'entendre, ou de le toucher, pour être guéri. Mais comme après son départ de ce monde, cela n'était pas possible, Il a inventé l'Eucharistie, qu'Il a située au centre de tout le système sacramentaire. Puisqu'Il en pouvait vouloir sauver l'humanité sans vouloir sauver tous les hommes, Il ne Lui a pas suffi de prendre contact avec l'humanité en général en s'incarnant, sans prendre aussi contact avec tout homme venant en ce monde. Et comme Il entendait racheter toute personne humaine sans différence de sexe, il fallait bien que son contact avec chacun de nous soit indépendant de cette question ; Il l'a donc conçu à la façon d'une nourriture et d'un repas, en faisant de sa chair un aliment et de son sang un breuvage. Pour nous inculquer qu'il faut la manger ou le boire, Il est aussi pressant que pour nous enseigner son Incarnation. « Par ce moyen, Il ne prend pas seulement en général une chair humaine, Il prend la chair de chacun de nous, lorsque chacun de nous reçoit la sienne. Alors, Il se fait homme pour nous, Il nous applique son Incarnation ; comme disait Hilaire, Il ne porte, Il ne prend la chair que de celui qui prend la sienne ; Il n'est point notre sauveur, et ce n'est point pour nous qu'Il s'est incarné, si nous-mêmes nous ne prenons la chair qu'Il a prise. Ainsi l'œuvre de notre salut se consomme dans l'Eucharistie en mangeant la chair du Sauveur[1]. » Là s'accomplit vraiment la fusion de sa vie

1. Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, La Cène, 1re partie, 32e journée.

avec les nôtres et dans son corps Il nous livre sa personne en l'installant au plus profond de la nôtre, pour qu'en retour nous nous abandonnions à Lui, en étant à Lui corps et âme.

Dans une page classique et frémissante, la piété chrétienne a chanté les joies d'une telle fusion. « Ceci est mon corps : c'est donc ici la consommation de notre union avec le Sauveur : son corps n'est pas à Lui, mais à nous : notre corps n'est pas à nous, mais à Jésus-Christ. C'est le mystère de la jouissance, le mystère de l'Époux et de l'Épouse. Il est écrit : « Le corps de l'Époux n'est pas en sa puissance, mais en celle de l'Épouse[1] ». Sainte Église, chaste Épouse du Sauveur, âme chrétienne qui l'avez choisi pour votre Époux dans le baptême en foi et avec des promesses mutuelles, le voyez-vous ce corps sacré de votre Époux ? Le voyez-vous sur la sainte table où on Le vient de consacrer ? Il n'est plus en sa puissance mais en la vôtre : « Prenez-le », dit-il, il est à vous : vous avez sur lui un droit réel. Mais aussi votre corps n'est pas à vous : Jésus le veut posséder. Ainsi vous serez unis corps à corps, et vous serez deux dans une seule chair ; qui est le droit de l'Épouse et l'accomplissement parfait de ce chaste, de ce divin mariage...

« Dans le transport de l'amour humain, qui ne sait qu'on se mange, qu'on se dévore, qu'on voudrait s'incorporer en toutes manières, et comme disait ce poète, enlever jusqu'avec les dents ce qu'on aime, pour le posséder, pour s'y unir, pour en vivre ? Ce qui est fureur, ce qui est impuissance dans l'amour corporel, est vérité, est sagesse dans l'amour de Jésus : « Prenez, mangez, ceci est mon corps » ; dévorez, engloutissez, non une partie, non un morceau, mais le tout.

« Mais il faut que l'esprit s'y joigne : car qu'est-ce que s'unir au corps, si on ne s'unit à l'esprit ? « Celui qui est uni au Seigneur, qui lui demeure attaché, est un même esprit avec Lui[2]. » Il n'a qu'une même volonté, qu'un même désir, une même félicité un même objet, une même vie. Unissons-nous donc à Jésus corps à corps, esprit à esprit[3] ».

Si l'amour, en s'adressant d'abord aux esprits, vise à leur union réelle et directe, sans exclusivisme ni particularités,

1. Saint Paul, *I ad Corint.*, VII, 4.
2. *Ibidem*, VI, 17.
3. Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, La Cène, 1re partie, 24e jour.

parce que l'esprit de soi dépasse les bornes de la matière ou du sexe et veut être tout en tous, le Christ, Homme-Dieu, en a si bien compris l'idéal qu'Il le réalise dans notre condition terrestre présente, même par des moyens corporels, parce qu'Il les affranchit de tout ce qui pourrait les limiter. Envers nous Il a d'autant mieux comblé les ambitions de son amour qu'Il est demeuré vierge !

En revanche, le mariage chrétien et les rapports des époux prennent un sens nouveau. Rien n'y est changé ; tout est même maintenu de ce que la nature a réglé, sauf que le mariage même est élevé à la dignité d'un sacrement. Le consentement d'amour, par lequel les époux s'unissent en se donnant leur foi, les constitue ministres du sacrement qu'ils se confèrent eux-mêmes. En s'aimant selon la loi de Dieu et en se le montrant, non seulement ils s'améliorent et se perfectionnent ; ils se sanctifient. Toute leur vie conjugale est placée sous le signe du sacrement, de sorte que l'observation des lois du mariage rentre pour eux dans la pratique des sacrements. Du fait de leur baptême, ils sont, en tant qu'homme et femme, non seulement destinés à se vouer l'un à l'autre, pour ne faire qu'un corps et qu'une âme, mais consacrés, pour représenter par leur unité conjugale l'union du Christ et de l'Église. Ils se donnent l'un à l'autre, en tant que tous les deux appartiennent au Christ et ne font qu'un en Lui. Leur mariage est une participation intime au lien, qui joint le Christ à l'Église, et il est par là entièrement transfiguré. En s'abandonnant l'un à l'autre, ils se communiquent le Christ et s'offrent à Lui, qui est en eux et dans lequel ils sont. Ils représentent l'un pour l'autre ce Christ, et chacun est pour l'autre un autre Christ. En vivant ainsi leur union, ils se christianisent incessamment. Ils atteignent par là les cimes de leur amour.

Nous avons noté l'impuissance des moyens uniquement humains, pour y parvenir, tant que l'acte du mariage ne s'accompagne point d'une communauté de sentiments, qui garantit la transparence mutuelle des âmes et leur apporte la sécurité. Sans cela il reste dans les conjoints quelque chose d'impénétré, d'impénétrable. Qui peut donc mieux que le Christ certifier cette sécurité dans la fidélité, cette limpidité des cœurs, Lui qui est la Lumière, l'Amour, et l'Éternel ? Ne s'est-Il pas entièrement livré, pour ne jamais se reprendre,

afin que les dons faits en Lui soient sans réserve ni reprise ? Il ne peut donc y avoir d'amour véritable, absolu, sans Lui. Telle est la signification chrétienne des sexes ! En face des efforts de Satan pour avilir leurs relations, telle est la rivalité du Christ, pour en faire un moyen d'élévation morale et de sanctification.

2. Marie et l'humanité.

Les relations de Marie, en tant que femme, avec nous suivent de celles du Christ en tant qu'homme. Mère de Dieu, elle est encore mère des hommes et sa maternité divine entraîne logiquement sa maternité de grâce. Nous l'appelons donc notre mère et nous nous disons ses enfants. Si le propre d'une mère est d'avoir pouvoir sur la vie de ses enfants, il faut avouer qu'elle a barre sur la vie de nos âmes. Jésus, par son humanité sainte, n'est-Il pas pour nous la source de la vie ? Or à la scène de l'Annonciation, l'archange Gabriel a demandé de la part de Dieu à Marie son consentement, pour que l'Incarnation pût s'accomplir. Celle-ci en a donc dépendu. Telle qu'elle a été conçue par Dieu, elle a requis l'union indivisible et le concours de trois volontés : celle du Père, celle du Fils et celle de la Vierge. Puisque Jésus a voulu entrer par elle dans le monde, la grâce est entrée par elle avec Lui ; elle est la porte du ciel et la fontaine de la vie. Elle est donc avec lui l'auteur de notre vie surnaturelle, parce que, pour sa part, elle collabore à nous mettre au monde de la grâce. Son action sur nous est essentiellement une maternité. Lui devant Jésus-Christ, nous lui devons tout nous-mêmes. Les autres mères mettent au jour un fils, dont elles ignorent les destinées, et si, plus tard, par des actes indépendants de leur volonté, il accomplit de grandes choses, elles se trouvent avoir donné à leur pays un chef ou un bienfaiteur. Jésus sera d'une tout autre façon le don de Marie ; instruite sur sa personne et sur le but de sa venue, elle a dû déclarer en toute liberté qu'elle acceptait d'être sa mère. Son consentement pleinement conscient et volontaire, en même temps qu'il assure son concours physique à l'Incarnation, la rend glorieusement responsable des conséquences de ce mystère, en unissant sa volonté à toute l'œuvre rédemptrice. Son entretien avec l'ange l'a faite pour jamais, dans l'amour

et la reconnaissance des hommes, l'associée de leur Sauveur et leur mère[1]. Or son action sur notre vie surnaturelle ne se borne pas à son origine ou à sa naissance ; elle s'étend sur toute sa croissance et tout son développement ; Marie ne peut être mère de Dieu et mère de grâce, sans être médiatrice de toute grâce. Ce dernier trait différencie sa maternité de toute autre et l'apparente à celle de l'Église. Son intervention décisive en certains épisodes de l'Évangile le prouve.

Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la Très Sainte Vierge, cet ordre ne change plus, car les dons divins sont sans repentance. Le chrétien ne saurait trop insister sur l'unité de l'œuvre rédemptrice. Il est parfois porté à regarder comme distincts de l'Incarnation les différents mystères de Jésus, la Rédemption, les grâces qui nous préviennent et nous sanctifient, le salut enfin. Ce sont là choses distinctes, à ne regarder que l'exécution et les causes secondes. Mais dans le plan de Dieu ce ne sont que les parties d'un seul tout, qui est l'œuvre rédemptrice, et cette œuvre est une dans l'intention divine, qui est notre salut par Jésus. L'Incarnation, et les divers mystères du Christ ne sont que pour la Rédemption, qui est elle-même pour notre salut. Donc, si Marie a sa part aux côtés de Jésus dans l'Incarnation et conséquemment dans la Rédemption, elle a sa part dans notre sanctification et notre salut, donc dans toutes les grâces, qui nous sont données par l'entremise du Rédempteur. C'est la conséquence de sa maternité. Ayant une fois reçu par elle le principe de la grâce, nous en recevons encore par son intermédiaire les diverses applications dans les diverses étapes de la vie chrétienne. Or ces dernières se réduisent, pour l'essentiel, aux suivantes : l'appel de Dieu au christianisme, la justification par la foi, la persévérance. Ces trois moments qui nous mènent de l'origine au terme de la vie de la grâce, l'embrassent donc tout entière. Or à ces trois ouvrages est associée « la charité de Marie », ainsi que le signifient sa présence et son action à la Visitation, aux noces de Cana, au Calvaire, où doit se reconnaître l'économie de la vocation chrétienne, de la justification et de la persévérance finale.

1. René DE LA BROISE, *La Sainte Vierge*, c. IV, p. 79.

Dans la première scène, la grâce de la vocation est figurée par l'illumination soudaine et la sanctification de Jean-Baptiste dans les entrailles d'Elisabeth. Dans l'obscurité du sein maternel, il est l'image du pécheur, que la grâce prévient de ses avances dans la nuit du péché, sans qu'il s'y attende. Or Marie concourt à cette vocation, puisque c'est à sa voix seulement qu'il tressaille. C'est par les paroles de Marie, qu'entend Élisabeth, que Jésus veut agir sur lui. La grâce qu'elle portait, était si grande, qu'elle ne lui conservait pas seulement la virginité, mais qu'elle conférait encore à ses hôtes la sainteté.

Le miracle de Cana et l'initiative de la Vierge sont assez connus, pour qu'il soit inutile d'insister davantage. Mais il importe par contre d'en souligner la conséquence, telle que l'Évangile[1] la note expressément : « Tel fut, à Cana de Galilée, le premier des miracles de Jésus, et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en Lui ». Après ce miracle les disciples croient donc ; eux, qui avaient déjà été appelés, mais ne croyaient pas assez vivement pour être justifiés. Or, la justification est attribuée à la foi, qui est la racine de toute grâce et le commencement du salut. A cet ouvrage Marie a sa part, puisqu'elle en avance l'heure. Remarquons le bien : cette manifestation du Sauveur est la première de sa vie publique ; c'est le premier œuvre de Jésus imprimant par ses miracles la foi dans l'âme de ses disciples, prémisses des foules innombrables qui croiront en Lui. En cette tâche initiale Dieu manifeste la conduite qu'Il tient en des cas pareils. A cette heure significative Marie est là ; elle est placée par Dieu à ce point de départ de la grâce, pour que nous sachions bien que l'œuvre surnaturelle dépend d'elle et porte ses meilleurs fruits, lorsqu'elle est là, pour en faciliter l'accomplissement. « La Vierge étant mère de notre Chef se lon la chair, a dû être selon l'esprit la mère de tous ses membres, en coopérant par sa charité à la naissance spirituelle des enfants de Dieu[2]. »

La persévérance finale nous est représentée au Calvaire par saint Jean, qui suit Jésus et Marie, pendant que les autres disciples s'enfuient. Cette heure est le moment, où, dans le sang du Christ, l'humanité renaît à l'amitié divine dans la

1. Saint Jean, II, 11.
2. Saint Augustin, *De Sancta Virginitate*, n° 6, P. L., t. XL, c. 399.

déroute du péché. Comme la première femme a été mêlée à la faute du premier homme, la nouvelle Ève est associée à la réparation du nouvel Adam. En même temps qu'elle reçoit les grâces rédemptrices et sanctificatrices de la mort de son Fils, elle participe à son sacerdoce et Le présente à Dieu. Ce qu'en Marie Jésus voit, c'est la mère du genre humain, et, dans son disciple, c'est le type de l'âme régénérée par son sang, née de Dieu et de Marie. « Voilà, dit-Il à sa Mère, en lui montrant saint Jean, celui qui, naissant à la grâce par la vertu de mon sang, devient votre fils, en devenant celui de mon Père. — Et, vous, dit-il à saint Jean, qui devenez mon frère, voilà votre mère dans la grâce. » Dans la mesure où, mystiquement, nous ne sommes qu'un avec le Christ, nous participons à ses relations avec son Père céleste et avec sa Mère. A cause de nous, qui sommes les fils de ses souffrances, celle-ci connaît ce qu'elle ignorait encore : les douleurs de la maternité. Par ses pieuses intercessions, elle est « la mère des appelés, des justifiés, des persévérants[1] ».

Si nous observons encore que Marie est là au jour de la Pentecôte, où l'Église est manifestée aux hommes avec éclat pour la première fois, n'est-ce pas une preuve qu'elle y fut consacrée de nouveau comme Mère de grâce par rapport à l'Église et aux fidèles ? Le Saint-Esprit, qui l'avait rendue féconde au jour de l'Annonciation, mit alors en son cœur si riche déjà des vertus maternelles, les dispositions suprêmes pour faire d'elle la mère du corps mystique de Jésus, qui demeurait confié à ses soins.

La maternité de Marie la constitue donc médiatrice de toutes les grâces. De toute son autorité Pie X résume cette doctrine : « La Sainte Vierge n'a pas conçu le Fils de Dieu seulement pour qu'Il devînt homme, en prenant d'elle la nature humaine mais aussi pour qu'Il devînt le rédempteur des hommes par la nature qu'Il a prise d'elle. C'est pourquoi l'ange dit aux bergers : « Aujourd'hui vous est né un Sauveur qui est le Christ, le Seigneur ». Ainsi, dans le même sein de sa mère très pure, Jésus a pris sa chair humaine et s'est adjoint son corps spirituel formé de tous ceux qui devaient croire en Lui. Donc Marie

1. Bossuet, *Troisième Sermon pour la Fête de la Conception de la Sainte Vierge*, éd. Lachat, t. II, p. 48.

ayant dans son sein le Sauveur, a aussi porté tous ceux dont la vie était contenue dans la vie du Sauveur. Nous tous, qui sommes unis à Notre-Seigneur, qui sommes comme dit l'Apôtre, *Eph.*, v, 30, membres de son corps, qui sommes de sa chair et de ses os, nous sommes sortis du sein de Marie, comme un corps spirituel attaché à Jésus notre chef. Donc nous aussi, d'une manière spirituelle et mystique, nous sommes appelés fils de Marie et elle est notre mère à tous[1] ». Évidemment elle l'est en tant que femme !

Mais elle l'est d'une manière originale qu'il faut pénétrer. Puisque par son intercession elle est médiatrice de toutes les grâces, il ne suffit pas de dire qu'elle est notre mère, parce qu'elle nous a portés avec Jésus dans son sein, sans ajouter qu'elle nous y porte encore mystérieusement. L'action d'une mère sur la vie de son enfant, quand elle le « porte », s'exerce au point qu'il ne peut vivre hors d'elle et sans elle ; mais après la naissance, cette dépendance de l'enfant cesse et disparaît en grandissant, au point que les deux existences séparent leur cours. Vis-à-vis de Marie nous ne sommes pas dans une telle indépendance sur le plan de la grâce, mais restons avec elle dans une intime liaison. Il est facile de le montrer par le recours à l'idée de Corps mystique.

Puisque nous sommes les membres du Christ, parce que nous sommes les membres de son corps et relevons de sa vie pour la nôtre, nous avons conclu qu'Il est notre tête. Mais entre la tête, dont tout vient et le corps entier, où la vie s'écoule, il est un lien, qui est le cou. Aussi, dès le XIIIe siècle, Marie est-elle appelée apr Richard de Saint-Laurent le cou du Corps mystique[2], et Pie X a consacré officiellement cette expression[3], pour nous signifier que c'est par la Vierge que les dons spirituels viennent du Christ dans son corps. Celle-ci participe donc à l'intériorité du Christ en nous et nous ne pouvons être intérieurs à Jésus sans l'être à sa mère. Alors qu'un fils est intérieur à sa mère avant sa naissance, mais lui est ensuite extérieur, nous restons intérieurs à Marie après notre venue au monde

1. Pie X, *Encyclique « Ad Diem Illum »*, 2 février 1904, cité dans le *Dictionnaire de Théologie, Marie*, c. 2406.
2. *Dictionnaire de Théologie : Marie*, c. 2399.
3. *Ibidem*, c. 2403.

de la grâce et tout au long de notre croissance. Si toute la vie de la grâce passe par Marie, elle nous « nourrit ». Une maternité ordinaire n'a donc rien de pareil sauf avant la naissance et de telles relations de notre mère avec ses enfants sont plus intimes et plus parfaites que celles de l'épouse et de l'époux. Par leur spiritualité si pure, et le contact de cœur à cœur, qui en suit, elles réalisent mieux l'idéal de l'amour.

La présence de Marie dans notre amour pour Dieu nuance toute notre religion d'un caractère de candeur et d'enfance qui n'existerait pas sans elle. Plus que le Christ, peut-être, elle nous rappelle que nous sommes et serons toujours des enfants, et que nous ne deviendrons jamais nos maîtres dans la vie surnaturelle ; jamais nous ne parviendrons à l'autonomie. Elle nous apprend la nécessité de nous démettre devant Dieu, pour nous laisser conduite par Lui, parce que dans ce domaine nous ne serons jamais majeurs[1].

Le titre de Mère des hommes, qui revient à Marie en tant que femme, s'accompagne d'un autre, qui est sur elle le reflet d'une prérogative de son Fils. Avec le Christ-Roi Marie est Reine, comme le dit la prière si connue : *Salve, Regina, Mater...* Elle est Notre-Dame. Mais si le Christ n'est pas un roi comme les autres, Marie n'est pas non plus une reine comme les autres. D'où vient qu'une femme est reine, sinon du fait qu'elle est l'épouse du roi, afin d'être ensuite mère de rois ? Elle est donc reine avant d'être mère et pour l'être, car elle est épouse pour cela. Par son union avec le roi, elle l'achève, en lui permettant de se perpétuer et de créer une dynastie. Tout son rôle est défini par là, car si elle participe à ses honneurs et à sa majesté, elle ne participe point à ses charges et à ses fonctions. Quant à Marie, elle est formellement Reine en tant que Mère du Christ-Roi, par son union avec Lui. La liaison de cette mère et de ce fils est autrement persistante et serrée qu'entre toute autre mère et tout autre fils, car elle fait d'elle sa compagne en tout ce qu'Il a d'humain et son associée pour toute son œuvre. Or « la maternité ordinaire ne noue pas un tel lien. La mère la plus intime n'est pas la compagne de vie de son fils, qui s'éloigne

1. Louis Beirnaert, *Dévotion à Marie et Dévotion au Christ* (*Cahiers Notre-Dame*, 1937, pp. 42 sq.).

d'elle en avançant dans sa destinée[1] ». En donnant au Verbe son corps, qui lui permet de devenir un homme portant en Lui l'avenir du genre humain tout entier, Marie épouse le sort du Christ et fait sienne sa carrière. Le nœud de la mère et du fils a ici quelque chose de plus fort que celui d'épouse et d'époux ; il en contient tous les effets quant à l'association de l'homme et de la femme dans un même destin. Il comporte le don mutuel et définitif de personne à personne, comme l'unité conjugale, et beaucoup mieux. Entre eux ce lien de l'Incarnation, qui ets corporel, est surtout spirituel. « C'est bien là le sens profond de la doctrine de la Nouvelle Ève. La première Ève avait été donnée comme compagne au premier Adam. Une femme a été donnée pour compagne au Verbe incarné, pour accomplir avec Lui cette œuvre de vie, qui est le salut des hommes. Mais cette femme, prise et choisie dans sa féminité même, pour toute la part que doit apporter la femme comme telle dans l'œuvre humaine, ne pouvait être pour l'Homme-Dieu que sa Mère. C'est dans sa maternité que la femme a été élevée au plus haut sommet possible d'elle-même, là que la grâce de Dieu l'a prise, la grâce même, qui, de l'homme qu'elle concevait, faisait le Fils de Dieu. Ensemble ils ont été pris, élevés, consacrés, à jamais associés pour toutes les conséquences d'un tel état[2] ».

L'une d'elles est sans doute que Marie, qui est Reine, parce qu'elle est mère du Roi de la Création, l'est encore pour être mère de rois. Elle est la mère de tout son royaume et ce titre n'est pas qu'une métaphore, puisqu'elle est la mère des hommes. Le couple royal, qui règne sur une nation, ne la fait pas entrer tout entière dans sa propre famille ni dans son intimité, car il ne l'engendre pas mais la trouve déjà formée. Il ne constitue pas rois tous ses sujets. Le couple royal, au contraire, qui préside au gouvernement surnaturel du genre humain, n'a pas trouvé dès l'abord son royaume constitué, mais captif du péché. Le libérer, le conquérir, et par là le former, le fonder fut sa première tâche. Mais le former, cela veut dire l'engendrer tout entier à la vie divine et royale du Christ par Marie. Admis

1. Marie-Joseph Nicolas, O. P., *La Vierge-Reine* (*Revue thomiste*, 1939 p. 18.
2. *Ibidem*.

dans l'intimité de la Reine et du Roi, naissant à leur vie, le peuple chrétien règne donc avec eux ; il est de la famille royale. Par sa maternité « une telle reine est beaucoup plus liée à son peuple que toute autre ». Lorsqu'elle intercède pour nous auprès du Roi, « sa voix est la voix du peuple[1] » ; mais lorsqu'elle nous transmet la réponse, sa voix est la voix du Roi. Elle est donc toujours reine en tant que mère, et mère en tant que femme. Collaborant avec son Fils à mettre au monde surnaturel l'Homme-Dieu total, elle l'offre avec Lui à Dieu le Père, et participe à son sacerdoce comme à sa royauté. Tous les deux, ils sont le couple royal et sacerdotal, qui fait l'unité de l'humanité divinisée.

3. La Communion des Saints : mariage, virginité, célibat.

Par l'apparition du Christ et de Marie en face d'Eve et d'Adam, les personnes humaines voient dans leurs relations s'ouvrir des perspectives absolument neuves. Celles que la nature et le Créateur fixent dans le mariage ne disparaissent pas, mais elles sont animées d'un esprit nouveau et d'autres sont instaurées sur un plan bien supérieur avec des ressources inédites. Vivifiées par une même vie surnaturelle, qui les rend participantes d'une seule et même nature divine, les âmes voient se nouer entre elles une unité pareille à celle du Père, du Fils et de l'Esprit. Comme ils ne sont qu'un seul Dieu, nous ne faisons tous ensemble avec le Christ, notre Tête, qu'un seul Corps mystique, qu'un seul homme Dieu. Il nous appelle à former un seul homme parfait. Puisque nous ne sommes pleinement personnels qu'à l'intérieur de la personne du Fils, qui nous personnalise en Lui, une véritable unité de circuminsession règne entre les âmes saintes[2]. « Notre Sauveur lui-même dans sa prière sacerdotale n'a pas hésité à comparer cet organisme à cette sublime unité qui fait que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils (JEAN, XVII, 21-23)[3]. » Nous sommes introduits dans la Pensée, par laquelle Dieu se pense et nous pense, dans l'Amour, par lequel Il s'aime et nous aime.

1. Marie-Joseph NICOLAS, O. P., *loc. cit.*, p. 215.
2. Henri DE LUBAC, S. J., *Catholicisme*, pp. 20-21, 181-182, 260, 266-267.
3. S. S. PIE XII, *Lettre Encyclique « Mystici Corporis »*, p. 38.

Nous nous connaissons tous et nous nous aimons comme Il nous connaît et nous aime.

Or la merveille de cette pensée et de cet amour, qui nous créent puis nous divinisent, n'est-elle pas de donner les êtres à eux-mêmes en les connaissant, en les aimant ? N'est-ce pas le comble de l'amour et le privilège exclusif de Dieu, que de pouvoir faire un tel don, qui est le premier de tous, parce qu'il est supposé par tous les autres ? Le fait de jouir d'une telle puissance est justement ce qui Le rend intérieur à ceux qu'Il aime et connaît, ce qui Lui vaut avec eux un contact direct d'esprit à esprit. D'elle-même nulle créature ne peut atteindre, ni prétendre jusque là ! Elle doit se contenter de donner son amour à ceux qu'elle aime, sans les donner à eux-mêmes. Or ce qui lui est impossible naturellement lui devient accessible, quand Dieu se livre en personne. Lorsque des créatures ont ainsi part à l'amour créateur, pour s'aimer par et dans Celui qui est leur principe, elles se pénètrent, comme Il les pénètre ; elles ont entre elles d'esprit à esprit le même contact direct que Lui. Quand elles s'échangent les unes les autres en se communiquant Dieu, cela ne signifie plus seulement que chacune se donne aux autres ; mais cela veut encore dire qu'avec Dieu chacune donne les autres à elles-mêmes. Les cimes de l'amour sont atteintes et son idéal est réalisé grâce à Dieu. La compénétration propre aux personnes divines, qui les constitue trois en un, pure pénétrabilité les unes aux autres, parfaite pénétration des unes par les autres, s'étend à toutes les âmes qui deviennent un comme elles, tout en restant plusieurs et distinctes. Le prodige de l'Eucharistie n'est-il pas qu'en la recevant, en recevant par elle le Christ, nous nous recevons les uns les autres, qui sommes en Lui, et qu'en communiant à Lui, nous communions en Lui les uns aux autres ?

Assurément à cette hauteur tout se passe au niveau de l'esprit et bien au delà du corps, qui n'a plus à intervenir. Aussi n'y retrouvons-nous en rien les étroitesses et les particularités de la chair, mais les largesses, l'immensité, la générosité de l'esprit, qui veut être tout en tous. C'est donc là chose très supérieure à l'union des cœurs, telle que le mariage peut humainement l'envisager. Au lieu d'être limité à un couple de personnes, cela s'étend à tous les esprits et l'esprit réalise enfin son entière largeur d'horizon. C'est encore une

autre transparence et sincérité des âmes, qui se voient toutes les unes dans les autres en Dieu. La différence de sexe entre l'homme et la femme n'est plus un péril, parce qu'elle n'est plus une question.

Sans doute, sur terre, ne vivons-nous cela que dans la foi, sans qu'il en perce rien dans notre conscience, hormis les grâces d'oraison surnaturelles, qui restent le lot d'un petit nombre. Bien que nous ne nous apercevions pas que tous ces mystérieux échanges s'accomplissent dans nos âmes, parce que nous n'apercevons pas ce qu'y fait Dieu, cela n'en est pas moins une réalité profonde, dont le secret doit être un jour révélé. Tout ce que nous serons, ni même tout ce que nous sommes n'est pas encore apparu !

Voici donc la variété des vocations chrétiennes, comme leur unité foncière au sein de leurs divergences. Le mariage est toujours légitime, puisqu'il est nécessaire à la croissance du corps du Christ ; mais en tant que sacrement, il implique que l'union conjugale est vécue en dépendance de l'union du Christ et de l'Église et pour la reproduire. Dans cet esprit seul peut être réussie, par delà l'union des corps, l'union cachée d'esprit à esprit, qui est le souhait de l'amour.

Pourtant quand au point de vue naturel et humain, le mariage semble la situation normale de l'homme et de la femme, pour qu'ils obtiennent l'un et l'autre leur plein épanouissement, il n'est plus, dans les perspectives surnaturelles, le seul moyen, qu'ait la personnalité pour s'accomplir. Il n'est plus la seule vocation, par où l'amour poursuive son idéal. L'esprit conçoit que, sous l'action de la grâce, des hommes et des femmes, laissant de côté, par le vœu de chasteté, la question des sexes, consacrent leur virginité au développement du Corps mystique, à la formation du Christ dans les cœurs. Ce faisant, ils ne renoncent pas à l'amour, ni à sa fécondité ; ils ne sont pas des mutilés, ni moins hommes ou moins femmes que d'autres. Ils ne renoncent pas aux plus pures joies du cœur et de la famille, puisque leur famille est la plus nombreuse qui soit. N'est-elle pas celle du Christ, l'humanité même ? Les limites de leur dévouement ne sont autres que celles qu'imposent les conditions présentes de l'existence, qui nous situent dans un lieu déterminé à un moment précis. Il reste qu'elles leur pèsent et qu'ils voudraient gagner au Christ, pour le sauver, l'univers

tout entier. S'ils ne le peuvent par leur action, ils compensent cette impuissance par la prière, car ils discernent leur revanche dans l'*Apostolat de la Prière*. Sur ce point, les chrétiens, qu'ils soient mariés, religieux ou prêtres, ont tous le cœur aussi large et communient dans les mêmes aspirations.

D'ailleurs, après la mort et la résurrection des corps au ciel, les limitations imposées à l'amour par notre condition charnelle ayant disparu, et toutes les âmes étant lumineuses de la lumière de Dieu, ardentes de son amour, les relations des sexes n'auront plus entre les personnes humaines leur raison d'être. Elles ne l'auront pas plus entre elles qu'entre elles et Dieu. « A la résurrection, les hommes n'ont point de femmes, ni les femmes de maris ; mais ils sont comme les anges de Dieu dans le ciel[1]. » « Les enfants de ce siècle se marient et sont donnés en mariage ; mais ceux qui ont été trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts, ne prennent point femme et n'ont point de mari ; aussi bien ne peuvent-ils plus mourir, puisqu'ils sont comme les anges, et qu'ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection[2]. »

Telles sont donc les étapes de l'amour ; telle en est la dialectique ! En face des entreprises de Satan, pour dégrader les relations des sexes, telles sont les réussites de Dieu, fruit de son « émulation » ! Si elles ont leur logique intérieure, leur cohérence, et peut-être leur rigueur, il ne faut pas oublier toutefois que leur élaboration et leur réalisation ne peuvent être que l'effet d'une grâce et d'un grand amour. En l'occurrence rigueur et liberté parfaites s'excluent si peu qu'elles s'accompagnent et s'appellent[3].

André Marc, S. J.

---

1. Saint Matthieu, xxii, 30 ; saint Marc, xii, 25.
2. Saint Luc, xx, 35-36.
3. Il est donc normal de noter que, si rigoureuse que soit cette « systématisation », elle n'exclut pas que d'autres restent en soi possibles, car il n'y a pas pour Dieu, tout au contraire, qu'une seule manière intelligible de parvenir à ses fins.

DE LA NATURE DES SACREMENTS CHRÉTIENS

INTRODUCTION

Les sacrements de l'Église ne peuvent être étudiés avec intelligence que dans le plan divin du salut des hommes ; après la considération diligente des mystères du Verbe incarné. Ils tiennent, en effet, toute leur efficacité du Christ Rédempteur ; ils n'ont d'autre objectif que d'appliquer à chacun des hommes, en leur vie personnelle et sociale, les fruits de la Passion : cause universelle du salut humain. Or, ils réalisent cette efficace salutaire par une triple fonction : celle d'unir l'homme, suivant un mode adapté à sa nature, à la Personne même du Rédempteur ; celle de l'instruire de la richesse multiforme de la grâce du Christ ; celle, enfin, d'éveiller en lui le désir et

comme l'avant-goût de la gloire de la Cité céleste, l'éternelle Patrie. C'est dire que l'étude présente suppose la théologie de l'Incarnation Rédemptrice.

Et comme l'opération suit l'être, on comprendra qu'il soit nécessaire d'avoir une idée exacte de la nature des sacrements chrétiens, de leur finalité et de leurs effets avant de pouvoir déterminer avec précision les causes de leur efficacité, ainsi que les raisons qui en la Sagesse divine ont présidé à leur répartition. Là est le secret de la division à laquelle s'est arrêté, dans la *Somme théologique*, le génie organisateur de saint Thomas d'Aquin.

I. — QU'EST-CE QU'UN SACREMENT ?

1. Sens du mot[1].

Le mot sacrement a une histoire complexe. D'origine païenne, il fut assumé comme tant d'autres par la pensée chrétienne des premiers siècles. Employé d'abord par Tertullien, dans le sens classique de serment d'initiation, il fut appliqué ensuite par le même auteur aux rites d'initiation païenne et enfin au baptême chrétien.

Cependant, il a toujours gardé une saveur de sa signification étymologique : « moyen de consécration, de sanctification ». « Même lorsqu'il s'est chargé, au cours de son évolution, à propos de ce qui constitue les sacrements de l'Église, de *l'idée de mystère*, même lorsque ce sens est devenu essentiel, l'idée de chose sacrée, sens passif, lui reste attachée ».

Saint Thomas, qui ne connaissait pas la « sémasiologie » de *sacramentum*, comme il nous est donné de la concevoir après les travaux savants de ces dernières années, en savait suffisamment, grâce à la lecture des Pères, des Liturgies et des maîtres dont il pouvait être informé, pour signaler au seuil de son *Traité des sacrements* dans *la Somme théologique*, l'analogie du mot et la gravitation de ses sens multiples autour d'un noyau unique : *l'idée de sacré, de saint.*

Qu'on veuille comparer l'exposé du premier article de la

1. III, LX, 1.

IIIª Pars, Q. LX, à la conclusion de M. De Backer[1] sur *la signification de* « sacramentum » *chez Tertullien* et on se persuadera aisément de l'intuition géniale du philosophe, sous-jacent, chez le théologien, et toujours prompt à déceler l'analogie dans le réel comme dans le langage.

« Tertullien, nous dit-on, est parti du sens classique. L'analogie de ce concept et le concours de la rhétorique (nous pourrions peut-être ajouter : et la pente naturelle de l'esprit humain) ont favorisé l'application du mot à des réalités *multiples et diverses*. Au cours de son évolution, il s'est chargé d'une *idée de mystère*, qu'un coefficient toujours accru a fini par rendre prépondérant. Si complexe qu'il soit, l'unité de tout l'édifice idéologique est néanmoins assurée par l'armature, peu apparente parfois, mais toujours solide de la valeur étymologique donnée par le suffixe *mentum* à la racine *sacrare* ».

Mystère, symbole, tel est bien l'« import » ou contenu essentiel du mot « sacrement » au sens où nous l'employons aujourd'hui en langage théologique. Dans ses éléments génériques, en effet, le sacrement est, aux yeux du théologien, *un signe sacré*.

2. Le sacrement est un signe[2].

Or, pour les hommes, les signes sont toutes ces choses dont la connaissance conduit à la connaissance d'autre chose. Au vrai, les signes n'intéressent que les hommes, car seul l'être humain puise l'intelligible dans le sensible.

De fait, au cours des âges, signification et sanctification, ces deux idées et ces deux fonctions, sont tellement entrées dans l'acception du mot « sacrement » que le sens général de «mystère », tel qu'il convient à la désignation du dogme trinitaire ou du Plan de Dieu sur le monde, s'en est trouvé éliminé.

Au sens formel et propre, qui sera le nôtre ici, le sacrement est donc le « signe d'une chose sainte sous l'aspect précis où celle-ci sanctifie les hommes ».

2. Pour l'histoire du mot *sacramentum*. Les Anténicéens. Lovanii 1924.
1. III, LX, 2.

3. Le sacrement est le signe d'une chose sainte à valeur de sanctification humaine[1].

Cette signification essentielle du sacrement : « symboliser la perfection de la sainteté humaine », n'est cependant pas exclusive et il n'est pas possible qu'elle le soit. En symbolisant notre sanctification, le sacrement chrétien (les sacrements anciens signifiaient immédiatement et avant tout le Christ Rédempteur) dénonce à l'esprit humain : 1° la cause de notre sanctification : la Passion du Christ ; 2° la forme ou essence de notre sainteté, qui consiste dans la grâce et les vertus infuses ; 3° le terme ou l'achèvement de notre sanctification : la vie éternelle.

En effet, tandis qu'il *montre* ce que la Passion du Sauveur *effectue* en nous par sa vertu, le sacrement la *commémore* en tant qu'elle est un fait passé et annonce la gloire future qui en est le fruit.

Au reste, cette triple signification repose sur la signification fondamentale de la forme, ou cause formelle de notre sanctification, qui est la grâce sanctifiante. Car c'est le propre de l'effet d'évoquer la cause et le propre de la forme de préfigurer la fin. A coup sûr, aux yeux du croyant, symboliser la grâce chrétienne, c'est symboliser indissolublement la Passion du Christ et la gloire de la vie céleste.

Néanmoins, le symbolisme immédiat, propre au sacrement, porte directement sur la sanctification qui s'ensuit et indirectement, quelquefois même seulement par inférence ou déduction, sur la Croix, source de toute grâce et sur la Béatitude, terme de toute sainteté humaine.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'Église, au Concile de Trente, n'ait officiellement retenu en matière de symbolisation sacramentelle que l'essentielle : « Commune hoc quidem est sanctissimæ Eucharistiæ cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem[2]. »

1. III, LX, 3.
2. Trident. Sess. XIII, cap. 3.

4. Le sacrement est un signe symbolique en action[1].

Symbole de la réalité sainte qui nous sanctifie et qui a nom : la « grâce », le sacrement n'est pas un signe quelconque. En effet, « dans le signe proprement dit (au moins dans le langage moderne), suivant la remarque de Hégel, le rapport qui unit le signe à la chose signifiée est arbitraire. L'objet sensible et l'image ne représentent rien par eux-mêmes, mais seulement un objet étranger avec lequel ils n'ont aucune liaison particulière. Ainsi, dans les langues, les sons articulés expriment toute espèce d'idées et de sentiments, mais la plus grande partie des mots dont se compose le discours sont liés d'une façon tout accidentelle avec les idées qu'ils expriment, quoique l'on puisse démontrer historiquement que le rapport des idées et des mots était naturel à l'origine. Les couleurs nous fournissent un exemple simple ; on les emploie dans les cocardes et les pavillons pour indiquer à quelle nation appartient un individu, un vaisseau. Ces couleurs, en elles-mêmes, ne renferment aucune qualité qui leur soit commune avec les objets qu'elles désignent, la nation par exemple. La chose signifiée et le signe sont indifférents l'un à l'autre. — Ce n'est pas ainsi, ajoute Hégel, que nous devons considérer les symboles dans l'art, puisque l'art en général consiste précisément « dans la liaison, l'affinité, la pénétration de l'idée et de la forme[2]. »

Ce n'est pas ainsi non plus que nous devons considérer les symboles dans ces « œuvres d'art » — au sens scolastique du mot — que sont nos sacrements.

Certes, le sacrement est un signe, car tout symbole en est là. Mais il est davantage, il est un symbole, au sens précis et strict, défini par le dictionnaire d'*Hatzfeld, Darmesteter* et *Thomas*, c'est-à-dire un objet sensible « considéré comme signe d'une chose qui ne tombe pas sous les sens, en vertu d'une analogie dont l'imagination a été frappée[3]. »

« En ce sens, qui est l'acception forte et traditionnelle, le symbole suppose toujours deux plans : celui de la chose que nous symbolisons et celui du symbole lui-même. Sur le premier plan se trouvent les abstractions et les réalités mentales de

1. III, LX, 4.
2. D'après Dumas, *Traité de Psychologie*, tome IV, p. 265.
3. *Ibid.* p. 266.

l'ordre intellectuel, affectif ou volontaire qui sont soustraites par leur nature à la connaissance directe des sens : c'est par le symbole que nous projetons quelque chose de leur nature sur le plan de la représentation concrète. Il ne suit pas de là que tous les symboles soient clairs et conscients ; il en est de clairs acceptés de tous, comme le front tondu et la rose entourée d'épines ; mais il en est d'obscurs qui reposent sur des analogies plus senties que conçues et qui ne sont pas les moins profonds, comme les beaux symboles baudelairiens ».

Quoi qu'il en soit, ayant écarté, par définition, les symboles constitués par la simple association d'un signe et d'une chose signifiée pour ne nous occuper que des symboles fondés sur l'analogie du signe et de la chose signifiée, avec cette limitation que l'analogie doit faire passer sur le plan du sensible une chose qui n'y était pas, nous devrons encore, par souci de précision, distinguer le symbole de l'image.

L'image, en effet[1], n'est pas symbolique quand elle n'est qu'une image, c'est-à-dire quand elle reproduit une réalité concrète comme elle (il faut identifier, en ce lieu, concret et sensible) ; elle n'est pas non plus symbolique quand elle se fonde sur l'analogie de deux réalités également concrètes (sensibles). Il manque à l'image les deux plans différents de connaissance qui sont les conditions du symbole ; il lui manque d'être la traduction en langue sensible « d'une chose qui ne tombe pas sous les sens ».

Or, là est la fonction originale du symbole. « Aux créations vivantes de l'artiste, il confère la possibilité de mettre en lumière non seulement de grands lieux communs humains, mais des sentiments obscurs, des vérités senties plus que pensées, qui n'auraient pas eu sans lui leur forme concrète[2]. » D'où le rôle du symbolisme, dans la vie mentale, infiniment riche et profond.

C'est ce rôle que Dieu a utilisé dans l'institution des sacrements, et c'est à cette fonction si profondément humaine, que l'Église, sous la conduite de l'Esprit du Christ, fait appel dans

1. La remarque est de Dumas (p. 270-271). Et il est intéressant de notes que Dumas définit l'analogie comme Aristote et saint Thomas : « non par une ressemblance dans les choses, mais par une ressemblance dans leurs rapports » (voir p. 276).
2. Dumas, *ibid*, p. 270.

les cérémonies liturgiques qui accompagnent l'administration ou la célébration des mystères sacramentels et où se trouve amplifié et développé le symbolisme fondamental institué par le Sauveur.

Aussi ne saurait-on assez admirer avec quelle science de l'homme, quel sens encore de la sagesse, de la suavité et de l'« humanité » de Dieu, la théologie, et notamment saint Thomas, recherchent la raison pour laquelle des choses sensibles entrent dans la constitution des sacrements. C'est, écrit notre Docteur, à cette fin très précise de symboliser *humainement* les biens spirituels qui ne tombent pas sous nos sens : ces dons de Dieu qui sont pour le bonheur de l'homme. Ainsi, dans l'Écriture, les réalités spirituelles nous sont décrites sous la similitude des choses sensibles, dans un appareil de figures adaptées à notre psychologie animale.

Symboles essentiellement, les sacrements sont plus encore : ce sont des symboles en action, des symboles vivants. Et cela, parce qu'ils n'intéressent pas seulement l'intelligence qu'ils instruisent, mais qu'ils engagent, aussi, l'activité humaine et stimulent à la haute vie spirituelle.

5. Le signe sacramentel a dû comme tel être déterminé par Dieu[1].

Et, comme la sanctification de l'homme par la grâce déiforme ne peut être l'œuvre propre que de Dieu, il s'ensuit que les sacrements de la Loi nouvelle qui ont, suivant l'enseignement révélé, une efficacité sanctificatrice[2], ont dû être déterminés par Dieu dans les éléments sensibles qui les constituent.

Cependant, les choses sensibles qui, de par la volonté du Christ, entrent dans sa constitution, ne sont pas l'élément le plus déterminé du symbolisme sacramentel et par conséquent ne suffisent pas à le constituer.

6. Le signe sacramentel est surtout fait de paroles ; c'est une parole mimée[2].

Des paroles doivent s'y adjoindre. Sans doute, la raison décisive de cette nécessité — et la seule — est-elle la volonté

1. III, LX, 5.
2. III, LX, 6.

de Dieu, attestée par l'enseignement de l'Église. Il convient, toutefois, de remarquer la sagesse de cette adjonction.

Avec saint Thomas, nous pouvons relever trois points d'incidence qui permettent d'admirer les dispositions providentielles dans l'« invention sacramentaire ».

1° C'est d'abord l'analogie du sacrement où s'unissent indissolublement la chose sensible et la parole, avec le mystère de l'Incarnation où la chair sensible de l'homme a été unie dans la Personne au Verbe ou « Parole » de Dieu.

Envisagé ainsi, le sacrement apparaît avant tout comme un moyen d'union au Christ Rédempteur, source des ainteté pour l'homme.

Analogie considérée du côté de la cause efficiente du salut humain.

2° C'est ensuite l'analogie du Sacrement avec la nature même de l'homme. L'homme est composé d'un corps et d'une âme ; ainsi l'économie sacramentelle lui propose-t-elle un moyen de sanctification en harmonie avec sa nature. Tandis, en effet, que la chose sensible l'affecte corporellement, la parole est pour son esprit objet de foi.

De la sorte, le sacrement, moyen de jonction entre le Christ et l'homme, apparaît comme parfaitement adapté à la nature des deux termes à unir. Le sacrement qui s'adresse à l'homme réel, esprit et chair, atteint l'homme tout entier : et son âme, et son corps.

Analogie considérée du côté du sujet à sanctifier.

3° Enfin, le sacrement, pour servir de moyen de jonction parfaitement adapté, pour joindre l'homme au Christ par le truchement d'un symbolisme instructif, en vue d'une sanctification à modalités déterminées, doit comporter une signification précise.

Or, si la symbolisation « gestuelle » est plus évocatrice que la parole, les mots, suivant la remarque de saint Augustin, sont, en pouvoir de détermination, les « princes des signes ». Leur plasticité absolue, leur sens institutionnel et arbitraire, les habilitent à signifier avec la plus grande distinction des conceptions mentales que, laissée à elle-même, la symbolisation sensible du geste et de l'action ne suggère que confusément.

Au vrai, si le geste et l'action symboliques sont inférieurs en valeur précise de représentation conceptuelle et en souplesse

de signification, c'est qu'ils sont supérieurs en puissance d'évocation et en spontanéité. Signifiant *naturellement* ce dont il est l'image, le geste ne peut avoir la ductilité, et par conséquent la richesse de significations possibles du signe conventionnel qui, par nature, signifiera tout ce qu'on voudra lui faire signifier. De plus, par son origine et son caractère d'ordre sensible, le geste, souvent passionnel, est tout à fait apte à émouvoir ; il l'est beaucoup moins à représenter l'intelligible ou spirituel, que le mot dont toute la portée significative est la création de l'intelligence humaine. Car, tandis que le mot trouve, dans la signification, son unique raison d'être, le geste est souvent un réflexe avant que d'être un signe.

En tout cas, les choses qui entrent dans la composition des sacrements, avant d'être des signes au service des hommes, sont des choses ; elles sont d'abord et demeurent toujours « ce qu'elles sont » ontologiquement. D'où leur transparence moindre.

Sans doute. Mais jointes à des paroles qui en précisent le sens, ces choses, ces gestes, ces actions sensibles deviennent comme des paroles amplifiées, étoffées, humanisées. Certes, l'homme qui présente ses hommages en joignant à ses paroles une offrande symbolique, parle un langage qui est avant tout dans ses paroles, mais qui contestera qu'il ne soit aussi dans les menus objets et le geste même de son oblation ?

C'est incontestable. La parole, à elle seule, est moins humaine que cet ensemble oral et gestuel, énonciatif et symbolique. Au vrai, tout cela est tellement humain que, si on excepte les énoncés abstraits, la parole parlée entraîne naturellement gestes et symbolisations. Le Maître ne dit pas à ses élèves : « Bonjour, mes enfants », comme il leur lit au tableau : « L'homme est un vertébré ».

On comprend, dès lors, que pour être parfaite, la signification sacramentelle requiert des paroles déterminées qui viennent préciser la portée, de soi toujours « plurivalente », du symbole sensible[1]. Hégel a bien noté que le « symbole est par sa nature essentiellement équivoque[2] ». Et saint Thomas

1. Dumas, *ibid*, p. 265.
2. Premières leçons du cours d'esthétique. Traduction Bernard, Paris 1846.

remarque l'« aptitude de l'eau à symboliser la fraîcheur, le rafraîchissement, aussi bien que l'ablution[1] ».

7. Geste et parole, matière et forme dans le Sacrement[2].

Ces considérations permettent d'apercevoir quelque chose de la sagesse et du « sens de l'humain » qui ont présidé à l'institution sacramentelle. Elles font aussi discerner comment, — à part le cas où le Christ a déterminé en personne la matière spécifique du symbole, — ce qui sera essentiel au sacrement, ce ne sera pas la chose sensible, en sa réalité ontologique, en son être brut, mais bien son pouvoir de symbolisation.

En effet, de l'union de la chose sensible, ou pour s'exprimer avec plus d'exactitude, de l'union de l'action gestuelle avec la parole résulte un symbole unique, comme de la matière et de la forme dans le composé hylémorphique résulte une substance unique[3].

Il était impossible que cette analogie de l'« hylémorphisme » ne s'imposât pas à un philosophe nourri d'Aristote comme l'était Thomas d'Aquin. Sans représenter une canonisation de l'explication philosophique de la constitution des corps, cette image de sens commun pour sa pertinence et sa commodité devait passer dans le Décret aux Arméniens, dans le Catéchisme Romain et jusque dans la lettre de Léon XIII : *Apostolicæ curæ*. Loin de favoriser une conception matérialisée du sacrement et de condamner la théologie sacramentaire à un fixisme qui exclut toute évolution historique dans la détermination de l'élément sensible, son application technique à la théologie sacramentaire explique au contraire, qu'un sacrement puisse demeurer substantiellement identique, en dépit des vicissitudes des réalités matérielles qu'utilise le symbole.

En effet, si saint Thomas enseigne unei mmutabilité de la matière sacramentaire, qui est parfois controuvée par l'histoire ; la cause en est dans l'imparfaite documentation qui était celle de son temps, non dans sa conception personnelle du rite sacra-

1. III, LX, 6.
2. III, LX, 7.
3. III, LX, 6, 2 m.

mentel. On ne l'a pas toujours saisi[1]. Le Maître est pourtant explicite dans l'application qu'il se permet de l'analogie fameuse : « Dans tous les composés de matière et de forme, la substance de l'être requiert une forme déterminée beaucoup plus qu'une matière déterminée. Dans les sacrements, la détermination de la matière n'est requise qu'en fonction de la forme déterminée, afin qu'elle soit harmonieusement adaptée à la forme[2]. »

Une telle notion des éléments sacramentaires est assurément plus spirituelle que matérielle. *L'essence du sacrement est dans sa signification*, dans le symbolisme précis qui, dans l'action rituelle, ressort de l'union d'une chose sensible et d'une formule verbale en correspondance avec l'effet symbolisé.

Il ne faut pas matérialiser nos mystères. Les paroles sacramentelles n'opèrent pas dans leur matérialité, suivant qu'elles frappent l'air et affectent de leurs vibrations l'organisme auditif du sujet auquel elles sont appliquées, mais suivant le *sens*, suivant la signification que leur donne la foi objective de l'Église[3].

8. Les facteurs de l'essence du sacrement qui est sa signification.

Aussi le sacrement n'existe-t-il que lorsque la signification qu'il comporte répond exactement au type institué par Dieu ; c'est-à-dire lorsqu'il est *vrai*.

Du côté de la forme, cette fidélité à l'institution et donc cette vérité requièrent :

1° Dans le ministre, l'intention, au moins objective, de faire ce qu'a ordonné le Christ-Dieu, ce que le Christ-Dieu veut accomplir par son Église ;

2° Dans la formule de prière, le sens verbal en correspondance avec l'action symbolique et par là même, comme nous le verrons ultérieurement, avec l'effet escompté. C'est pourquoi toute mutation dans les paroles qui n'altère par le sens sacramentel, sauvegarde le sacrement ; toute mutation qui le dénature entraîne l'inexistence du sacrement. Il n'y a plus fidélité

1. C'est le point faible d'un ouvrage toujours unique, *La théologie sacramentaire* de M. POURRAT.
2. III. LX, 7.
3. III. LX, 7, 1m

entre ce symbole et le symbole institué par le Sauveur. Il n'y a plus de ce fait continuité, contact, jonction entre le Christ et le sujet auquel est appliquée une contrefaçon du sacrement.

En vain, le ministre garderait-il la littéralité de la formule dont use l'Église, s'il met sensiblement, comme on peut le voir par le contexte de son action, sous les mêmes paroles, une autre signification que celle qu'ont en vue le Christ et l'Église : le sacrement ne sera pas constitué.

Et comme la signification est, avant tout, l'œuvre de l'intelligence, l'intention, l'œuvre de la volonté, on s'expliquera qu'un homme puisse administrer le sacrement de baptême sans en connaître la portée. Il suffit qu'il veuille faire ce que veut l'Église et par là ce que veut le Christ. Intention « de reflet », mais intention authentique, qui s'identifie à l'intention de ceux qui savent et qui relie inconsciemment, mais réellement, le symbole à son institution.

Par contre, le rôle pédagogique et social du symbolisme sacramentel est de tant d'importance que la rectitude d'intention ne pourrait suppléer au lapsus verbal qui détournerait la formule de la signification objective qu'elle doit avoir. Se pourrait-il qu'inversement, l'exactitude externe, le sérieux social du rite engageassent une intention ministérielle suffisante, en dépit de l'absence ou de l'opposition de l'intention personnelle ? En termes plus concrets, le ministre du Sacrement l'administre-t-il vraiment, alors que, tout le reste étant sauf, il veut dans le secret de sa conscience ne pas l'administrer ?

Spéculativement, la question ne me paraît pas absolument résolue. Comme nous le verrons, l'heure venue, des raisons militent dans les deux sens. La solution certaine ne peut être, en définitive, apportée que par l'Église.

9. La définition du sacrement.

Quoi qu'il en soit, il suffira présentement de retenir de cette analyse des éléments essentiels au Sacrement : « une chose sensible et une parole[1] » que le Sacrement est à la fois symbole et signe. Grâce à sa matière et à sa forme, il a la puissance évocatrice de la symbolisation et la précision de la signification. D'un mot, le Sacrement est un signe symbolique de la réalité invisible, mystérieuse et *sur*-naturelle, qui sanctifie les hommes.

1. Saint AUGUSTIN.

II. — DE L'INSTITUTION DES SACREMENTS DE L'ÉGLISE PAR LE CHRIST

1. Comment les sacrements chrétiens ont-ils été institués par le Seigneur ?

Moyens de sanctifier les hommes, il est évident — et nous avons signalé que cela tient à leur essence — que les Sacrements ne peuvent être institués que par Dieu, cause propre de la sanctification. Dieu seul a le pouvoir de déterminer quelles choses sensibles et quelles paroles seront assumées dans l'action sacramentelle. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de la doctrine définie au Concile de Trente. « Tous les sacrements de la Loi nouvelle — lesquels sont au nombre de sept — ont été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ[1]. »

La déclaration est claire à souhait. Cependant, elle demeure relativement et volontairement imprécise sur un point qui reste, de la sorte, proprement théologique. Comment faut-il entendre cette institution dominicale ? — Le Concile veut condamner les négations hérétiques qui refusent aux Sacrements de l'Église une origine divine. Il se prononce sur le fait, non sur le « comment ». Or, en droit, deux conceptions sont possibles.

On institue un rit, un décret, une charge, par soi-même ou par mandataire. Mais, qu'on ait soin de le noter, instituer un rite ou une loi, c'est leur donner *force et puissance*[2], ce n'est pas nécessairement inventer le signe rituel ou établir le texte législatif.

2. Certains sacrements ont pu être institués médiatement par le Sauveur.

En conséquence, en plus des sacrements dont les Écritures canoniques nous relatent en clair l'institution par le Seigneur en personne, — comme le Baptême, l'Eucharistie, le Sacerdoce, la Pénitence, — le Christ a pu commettre à ses Apôtres le pouvoir d'instituer en sous-œuvre, par délégation, pour d'autres fins immédiates, des rites analogues. Les Apôtres auraient, dès

1. Trident. VII, décret de *Sacramentis*.
2. III, LXV, 2. *Sed contra.*

lors, institué ces sacrements ministériellement, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, au nom et en la puissance du Christ-Dieu. C'est ainsi qu'un des théologiens les plus graves du Concile de Trente, Tapper, écrivait en 1565, quatorze ans après l'élaboration des décrets conciliaires, à laquelle il avait pris une part active : « Potest enim esse quod apostoli quasi per æquitatem et rationem ex spiritu Christi interpretati sint mutationem, alterationem, vel signorum determinationem esse faciendam ad tempus, vel semper, magis sequendo mentem Christi quam verba ; sive quod docti ac illuminati a Spiritu didicerunt Christum velle certa signa institui vel alterari. Etsi hæc potestas fuerit apud Apostolos, an fuerit solum apostolica, an in Ecclesia manserit apud eorum successores, inquiri potest, sed nihil horum requirit articulus (un des articles de la Faculté de Louvain, rédigés en 1544, à la requête de Charles V), qui solum habet quod omnia sacramenta sunt a Christo instituta non autem quod ab eo sunt instituta immediate. » Et quelques pages plus loin : « totum articulum confirmant canones Concilii ». C'est ainsi encore que Ravestein, un autre théologien de Louvain, qui avait travaillé au Concile, écrivait en 1570, dans une *Apologia decretorum Concilii Tridentini :* « Præsentis tamen canonis[1] veritas quod ad primum hoc membrum attinet, immota consistit, sive Christus per semetipsum sive per Apostolos suos, dictante Spiritu Sancto, intelligatur sacramenta novæ Legis instituisse. »

On a signalé avec raison[2] à propos de cette position théologique, confirmée par Estius *in V Sent.*, dist. I, 16, l'étrange critique de *Franzelin*, invoquant *Tapper*, *Ravestein* et *Estius* pour déclarer qu'on ne peut plus, après le Concile de Trente, *révoquer en doute* l'institution immédiate des Sacrements par le Christ. A quoi on ajoutait pertinemment : « Voilà comment on écrit l'histoire et comment naît parfois le *consensus doctorum.*[3] » — Nous avons fait personnellement, à maintes reprises,

1. Concil Trident. Sess. XIV. Can. I, Extrem. Unct. « Si quis dixerit Extremam Unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum A. S. — DB 1.926.

2. De Baéts, Rev. Hhom. 1906, pp. 31-47.

3. Pie x. *Lamentabili*, 1907.

des constatations semblables. Il est sûr que le consentement des docteurs ne saurait être identifié avec ces positions dont la communauté est faite uniquement de la commune attitude d'auteurs qui se sont bornés à enregistrer une thèse trouvée ici ou là sans l'avoir soumise au moindre jugement critique. C'est pourquoi il faut toujours, dans la mesure même où il est considérable, vérifier l'affirmation d'un théologien, qu'il s'agisse de note théologique ou de principe de raisonnement en spéculative, d'interprétation de texte et surtout de synthèse en positive.

Ainsi donc, quoi qu'en disent de nombreux auteurs modernes, l'orthodoxie catholique n'oblige pas à croire ou à penser que Notre-Seigneur a institué *immédiatement*, c'est-à-dire directement et par lui-même, les sept Sacrements de l'Église. Pour certains sacrements, comme l'Extrême-Onction, on peut penser que le Christ en est seulement l'auteur ou instituteur médiat. En d'autres termes, certains sacrements pourraient avoir été institués immédiatement par les Apôtres, par mandat direct du Sauveur.

Le point délicat sera de déterminer le caractère exprès ou implicite d'une délégation de ce genre, en l'hypothèse d'une institution qui ne remonterait que médiatement au Christ en personne.

En effet, Pie X a stigmatisé l'erreur moderniste suivant laquelle : « Les sacrements devraient leur origine à ce que les Apôtres et leurs successeurs auraient interprété, sous la poussée et les suggestions des circonstances et des événements, une certaine idée, une certaine intention du Christ[1]. » Il y aurait institution médiate, en ce sens éthéré que la « vie des chrétiens » est « divine » ; par conséquent, « si cette vie au cours des âges a donné le jour à l'Église et aux sacrements, c'est tout à fait à juste titre qu'on pourra dire que leur origine remonte au Christ, est elle-même divine[1]. »

Mais cette condamnation du modernisme atteint-elle la position théologique qui rendrait compte de l'institution divine de certains sacrements, de ce fait que le Christ aurait commis aux Apôtres de pourvoir eux-mêmes, sous la conduite de l'Esprit-Saint, à l'institution de certains moyens de sanctifi-

1. Pie X. *Pascendi*, 1907.

cation ? — Je ne le crois pas. Il y a une différence totale entre commission et mandat reçus objectivement du Christ et l'interprétation d'une certaine idée ou intention du Sauveur ; il y a un abîme entre une institution émanant immédiatement des Apôtres et une institution émanant immédiatement de « la vie des chrétiens ».

3. Caractère improbable d'une institution dominicale médiate.

Nous regardons cependant comme tout à fait improbable que Notre-Seigneur, l'Homme-Dieu pour qui l'avenir fut dès cette terre objet de connaissance aussi limpide que le présent, ait donné aux Apôtres une commission générale, sans déterminer en personne la fin spéciale aux divers moyens de sanctification dont en son nom ils devraient faire usage par la suite.

Or, si Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseigné lui-même, avant son Ascension, les fins spécifiques que l'Église a en vue dans l'administration de ces moyens de sanctification que sont les Sacrements, il est, du fait même, leur *instituteur immédiat.*

En effet, le sacrement est, comme nous l'avons vu, un signe symbolisé ou, si l'on préfère, un symbole à signification précise, et cela grâce à sa composition de choses sensibles et de paroles. Ni l'un ni l'autre de ces deux éléments ne constitue le Sacrement, mais l'un et l'autre pris indivisément, l'un et l'autre indivisément employés dans l'intention de faire ce qu'a voulu le Sauveur. Il en résulte que, s'il est clair que le Christ a institué immédiatement les Sacrements dont il a déterminé, personnellement, et la matière et les paroles, en leur sens dynamique, le seul qui soit perfectif du symbole, — c'est le cas, par exemple, du Baptême et de l'Eucharistie, — il est non moins clair qu'il a institué immédiatement les Sacrements dont il a enseigné aux Apôtres l'orientation, le sens spécifique : car, ce faisant, il déterminait implicitement leur symbolisme et leur signification. Que l'on pèse ces paroles du Sauveur : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés que vous remettrez sur la terre seront remis au ciel ; ceux que vous retiendrez seront retenus[1]. » De toute évidence, dans ce don, la Pénitence est instituée. Ce pouvoir de remettre ou, au contraire, de retenir les péchés

1. Ioan, xx, 23.

implique un jugement de la part de ses dépositaires et donc, au moins normalement, une certaine connaissance des fautes. D'autre part, la remise des péchés implique chez le pêcheur un état d'âme en harmonie avec le pardon divin, et normalement, si le pêcheur en est capable, la manifestation de cet état d'âme au prêtre. Celui-ci, enfin, devra naturellement signifier, c'est-à-dire faire connaître la sentence qui absout ou laisse l'âme en ses liens. Ainsi, quelles qu'aient été, quelles que puissent être dans l'avenir les modalités du Sacrement de Pénitence, a-t-il été institué en son essence et jusque dans son symbole et sa signification précises, dans la simplicité du pouvoir formidable, commis aux Apôtres. Voyons encore le cas de l'Ordre. Sans conteste[1], le Christ a conféré le Sacerdoce aux Apôtres, lorsqu'il leur dit à la Cène : « Faites ceci en mémoire de moi ». Cette référence à l'Eucharistie est parfaitement nette dans la pratique moderne de l'Ordination en l'Église latine. « *Accipe potestatem offerendi Sacrificium* », dit l'évêque à l'ordinand, auquel il présente le calice et la patène et dans l'un et l'autre le pain et le vin : matière du sacrifice eucharistique. Elle l'est moins en Orient. Mais seule une conception matérialisée, qui aurait perdu le sens du symbole et du signe, pourrait amener à juger inaptes à faire des prêtres le rit et la parole qui signifient la transmission du pouvoir sacerdotal de l'évêque à l'ordinand, comme de la cause univoque à son effet, par une sorte d'emprise paternelle du premier sur le second, par une sorte de communication spécifique de la dignité sacerdotale en ce nouveau fils, appelé à collaborer à l'office épiscopal, à continuer le sacerdoce du Christ parmi les hommes : cette imposition des mains avec l'admirable formule de prière qui l'accompagne. Serait-il audacieux de penser que si le Sacrement du sacerdoce a été institué à la Cène, comme l'a défini le Concile de Trente[2], c'est là aussi que fut déterminé en son essence, je veux dire en sa signification spéciale, le rit qui le transmettra ? En effet : quelles que soient au cours des siècles les vicissitudes du geste sensible qui accompagnera chez l'évêque la parole de l'ordination, de cette intimation destinée à communiquer le pouvoir sacerdotal; quelles que soient la forme déprécatoire ou impérative des

1. Trident, Sess. XXII, can. 2.
2. Sess. XXII, can. 2.

paroles[1], le sens sera, à jamais, identique, et viendra avant tout de l'intention qui reliera l'action de l'évêque à la volonté du Christ au Cénacle. La signification symbolique pourra évoquer avant tout la continuité et l'homogénéité du pouvoir résidant dans l'évêque avec le pouvoir transmis au nouveau prêtre ; elle pourra s'attacher de préférence à l'objet principal du pouvoir communiqué. Dans les deux cas, la même signification spécifique sera réalisée. Le même geste sera accompli ; car, suivant la remarque de saint Thomas, la matière de l'Ordre, dans l'Église latine d'aujourd'hui, n'est pas le calice avec le vin et la patène avec le pain, mais bien le geste de l'évêque qui livre les instruments et les matières[2], symbole du Sacerdoce en son principal objet, tandis que l'imposition des mains tire son symbolisme expressif de la dérivation du pouvoir sacerdotal comme de son principal sujet, comme du Chef qui a puissance de communiquer le pouvoir qu'il détient.

(A suivre.) A. BOUËSSÉ.

---

1. « Il n'appartient pas seulement à la raison de concevoir la vérité ; il est encore de son office de diriger et d'ordonner suivant ses conceptions... Or, les paroles par lesquelles un homme en dirige un autre par la raison sont de trois sortes. Il y a la *vocative*, destinée à attirer l'attention de l'esprit ; il y a l'*interrogative* destinée à amener une réponse vocale ; il y a, enfin, celle qui est destinée à entraîner l'action : celle-ci s'adressant à des inférieurs est *impérative*, s'adressant à des supérieurs, elle revêt la forme d'une *prière* ou d'un *souhait* ». Ces remarques de saint Thomas sur le *Peri Hermenias* lib. I, lect. 7, n. 5. Ed. Loen, expliquent comment la forme sacramentelle peut être identique en son sens efficace, qu'elle soit prononcée sous forme de commandement à un inférieur : « recevez » ou sous forme de prière à Dieu en faveur (assurée) d'un effet ou d'une grâce que l'on demande au profit de l'inférieur.
2. Suppl. XXXIV, 5.

Caractères spéciaux de la Philosophie Augustinienne[1]

SOMMAIRE. — *I. — Affinités diverses avec les philosophies postérieures (IV)*

A. Parenté avec le thomisme.

B. Relations avec les modernes : contacts et divergences.

II. — Mission actuelle de la philosophie augustinienne (V).

A. *Double mission.*

1. dans l'ordre scientifique ; 2. dans l'ordre pratique.

B. *Directives générales de la philosophie augustinienne.*

Preuve de Dieu par la vie de l'esprit.

C. *Applications.*

1. Hiérarchie spirituelle ; 2. notion de Dieu ; 3. causalités et participations ; 4. sagesse : vérité, ordre, amour ; 5. exemplarisme ; 6. optimisme au service de l'homme comme de la foi.

I. — AFFINITÉS DIVERSES AVEC LES PHILOSOPHIES POSTÉRIEURES

A. Parenté avec le thomisme.

Parenté n'est pas identité, loin de là. Par son spiritualisme, saint Augustin se sépare évidemment des matérialismes de tous les temps. Il se dressa lui-même, dès sa conversion, contre le manichéisme qui, de fait, matérialisait toute chose, même la divinité. Ce qui le frappa d'abord dans le néo-platonisme,

---

1. Extrait d'un volume à paraître sous peu sous le titre : *Initiation à la philosophie de saint Augustin.* On ne reproduit ici qu'une partie du chapitre final : §§ IV, V.

c'est l'existence de substances spirituelles dont il n'avait pas eu l'idée jusque-là. C'est en ce sens que s'enfonça le plus sa pensée personnelle, et toute sa vie il devait scruter jusqu'en ses profondeurs l'esprit humain, et plus exactement la *vie de l'esprit.* C'est par là qu'il se distinguera même du thomisme.

1. Le thomisme est avant tout une métaphysique *objective*, pour le désigner par un de ses traits les plus saillants. C'est une métaphysique du réel comme tel ; elle est tournée vers l'être en soi et vers ses principes immédiats. Elle les cherche notamment en la nature dans le monde. C'est un *réalisme cosmocentré*, peut-on dire. D'où son allure éminemment scientifique, bien conforme aux tendances aristotéliciennes. En psychologie, il se contente d'un classement sommaire des facultés[1]. Même quand il étudie l'esprit, il s'attache à sa nature plus qu'à son activité. Sans doute, une étude complète de la nature l'obligera à observer l'esprit dans ses opérations, mais l'angle de vision est moins dynamique chez lui que chez le docteur africain. Il n'a pas eu à réagir, lui, contre toute une jeunesse dominée par le matérialisme, et son exposé est plus sereinement réaliste. D'ailleurs, son guide immédiat, Aristote, le fixe dans une voie de pure objectivité naturelle, ce qui ne l'empêche pas de tout voir et traiter à la lumière des plus hauts principes.

La philosophie augustinienne peut, au contraire, se présenter comme une *métaphysique vivante* fondée sur la vie de l'esprit. Chez saint Augustin, l'élan vers les cimes est aussi très marqué, plus encore que chez saint Thomas. Comme le divin Platon, l'évêque d'Hippone va d'instinct vers Dieu, vers le principe suprême, en toute occasion, sans faire d'ailleurs partout directement appel à la foi. Cet instinct supérieur est bien, en un sens, de l'homme, même si la foi l'inspire de loin et le soutient. De là une sorte de réalisme formellement théocentré, qui imprime à la spéculation une orientation initiale assez différente de celle du thomisme[2].

---

1. Remarque du P. Sertillanges, *Le Christianisme et les Philosophes*, p. 353.

2. Dans le thomisme comme en toute philosophie chrétienne on trouve aussi un vrai théocentrisme, mais *virtuel* plutôt que formulé en dehors de la théodicée, que les commentateurs de saint Thomas reportent tous avec la morale à la fin de leurs exposés philosophiques.

Cette divergence au point de départ fera sentir son influence sur tout le développement des deux écoles. Même là où elles se rencontrent, un examen attentif découvre des nuances provenant de la diversité des points de vue ; d'où l'utilité pour la formation des maîtres, sinon la nécessité pour tous, de les compléter l'une par l'autre. D'après son objet, c'est évidemment la méthode thomiste qui s'impose d'abord, et c'est pourquoi, très sagement, elle a été adoptée dans l'enseignement classique ; c'est d'ailleurs pour cela qu'elle a été créée. Même si elle s'en inspire souvent, elle n'épuise pas l'augustinisme, qui réserve de vrais trésors à ceux qui peuvent l'aborder, jusque sur le plan philosophique.

Le spiritualisme de la philosophie augustinienne est avant tout concret ; l'esprit dont il s'agit ici n'est pas seulement l'objet, l'idée ou les idées ; c'est sa substance, envisagée, non pas en tant qu'être, dans sa nature, mais en tant que vivante, dans son opération. Et au sommet de cette opération, au point de départ, en quelque manière, nous trouvons Dieu : d'où la formule employée déjà de spiritualisme *théocentré*. Voilà du concret et il faut ajouter, du vivant, car cet esprit si proche de Dieu, reçoit de lui sa lumière.

C'est par sa métaphysique surtout que la philosophie de saint Augustin est théocentrée, ce qui n'implique pas, on l'a vu, la vision intuitive directe. Et, par ailleurs, cette métaphysique n'est pas purement intellectuelle ; elle est, en un sens une métaphysique de la morale. Ce n'est pas par hasard que saint Augustin a exposé sa grande preuve de l'existence de Dieu, qui est en même temps et surtout une recherche pénétrante sur la nature divine, dans le *De libero arbitrio*, consacré à établir philosophiquement les fondements de la morale. Cela traduit une tendance doctrinale profonde.

Du reste, l'insistance sur l'esprit et sur la vie, intellectuelle et morale, ne fait pas perdre de vue à saint Augustin la condition spéciale de l'homme ; son spiritualisme, théocentré, est en même temps très *humain*, et ceci le préserve des exagérations auxquelles tend de soi la philosophie du divin Platon. Sans être naturaliste, l'augustinisme philosophique est très concret et c'est par son réalisme que la scolastique médiévale reste bien en contact avec lui, en dépit de la méthode nouvelle qu'elle adopta.

Le spiritualisme équilibré et vivant de saint Augustin se distingue bien par ailleurs des formes spiritualistes innombrables de la philosophie moderne.

B. **Autres affinités.**

On peut, sans trop d'artifice, réduire toutes les philosophies, même les modernes, à deux groupes bien tranchés : d'une part, le matérialisme, qui revêt cent formes différentes, et d'autre part, le spiritualisme, lui aussi multiforme. La position de saint Augustin est très franche ; il s'oppose de toute son énergie au premier, pour se rattacher catégoriquement au second. Mais cette constatation, d'une évidence indiscutable, ne peut cependant nous suffire. Sans doute, de nos jours, devant la poussée matérialiste, tous les partisans du spiritualisme peuvent se serrer pour défendre leur position. Il ne s'ensuit pas qu'il faille renoncer à voir ce qui les distingue, ce serait les affaiblir tous et compromettre leur influence. Celle-ci est proportionnelle d'ordinaire à leur valeur respective, qui dépend elle-même des intuitions premières de chacune. La comparaison de celle-ci avec les positions fondamentales que nous connaissons de l'augustinisme philosophique va nous montrer en quoi celle-ci, d'une part, reste très moderne et peut, d'autre part, dans le grand combat qui se livre en ce moment, apporter une contribution peut-être décisive.

Descartes, le père de la philosophie moderne, était évidemment lui-même, c'est incontestable, un spiritualiste, malgré son goût marqué pour les sciences. Mais le spiritualisme prend avec lui une teinte bien nouvelle ; il s'idéalise franchement, quelles que soient les intentions de son auteur. Le *cogito*, pour ne rappeler que cet exemple, a chez lui une tout autre allure que chez l'évêque d'Hippone. C'est pour celui-ci une intuition de l'être, de la vie, de l'intelligence : *esse, vivere, intelligere*, voilà ce qu'il y découvre par intuition, par une voie directe, propre à créer l'évidence. Pour Descartes, le *cogito* est avant tout l'affirmation de la pensée subjective et tout l'idéalisme s'ensuivra, non pas chez l'initiateur du mouvement, mais chez les disciples : « Dès que vous prenez la pensée comme point de départ indépendamment de l'être, vous invitez le sujet à dévorer l'objet et le phénomène-pensée à dévorer

le sujet même. Ils n'y manqueront point. Vous voulez passer du *cogito* à la *cogitatio universa*, et c'était un magnifique programme ; mais le péril c'est, une fois enfermé dans la conscience, de n'en pouvoir plus sortir ou de n'en sortir que par des coups de force. Descartes lui-même n'en opère-t-il pas un en affirmant implicitement une connaissance directe de l'âme par elle-même, une intuition intellectuelle indépendante de l'intuition sensible[1] ? »

Sans doute, on peut ne pas se laisser entraîner ; mais on pèche par illogisme, et c'est seulement ainsi que Descartes a évité les erreurs de Spinoza, de Kant, de Fichte ou de Hegel, il peut croire que c'est pour de bonnes raisons ; mais c'est au vrai sous la pression de la tradition chrétienne[2] ».

Malebranche aperçut le danger et, dans sa réaction, toujours sous la même poussée chrétienne, il versa dans l'extrême opposé en affirmant la vue des idées en Dieu. Cet idéalisme nouveau, si noble soit-il d'intention, n'est pas moins dangereux, car il compromet et la nature de Dieu et celle de l'esprit, et le système poussé à bout conduirait au panthéisme. Spinoza n'hésitera pas devant un Dieu cause universelle, mais immanente au monde.

La philosophie *kantienne* fut aussi à sa manière un spiritualisme, mais Kant est un disciple de Descartes, malgré la ferme netteté des directions nouvelles qu'il imprime à sa pensée. L'idéalisme se complique ici de criticisme, et cela nous éloigne davantage encore de la pensée augustinienne, qui n'a guère approfondi nos problèmes critiques, au point de vue des modernes notamment. Et la morale kantienne ne corrige pas ces déviations, car elle est le fruit d'un impératif catégorique, en opposition directe avec la pensée du grand docteur africain.

Malgré les influences contraires venues d'Allemagne, ou malgré les tendances issues dans le pays même, avec Comte et son école, la philosophie française suit largement l'inspiration spiritualiste au XIXe sicèle. *Victor Cousin* fut un des initiateurs, trop éclectique pour être profond, mais il n'est pas sans mérite.

---

1. SERTILLANGES, *Le christianisme et les Philosophes*, II, p. 42.
2. *Ibid.*

Maine de Biran le dépasse de beaucoup en originalité et en puissance, et nous nous trouvons ici en vraie parenté d'esprit avec saint Augustin. Réagissant à la fois contre l'empirisme et l'idéalisme, il observe l'âme avec passion. Il reproche au *cogito* cartésien de négliger l'existence du sujet et des choses[1]. Par l'étude de l'effort, il est conduit à dépasser le phénomène pour atteindre les principes et il aboutit à une vraie métaphysique poussée jusqu'à la Cause Première. Par cette marche, lente et tendue mais sûre dans la voie intérieure, Biran retrouve enfin Dieu ; sa philosophie s'achève en prière, son spiritualisme en religion et même en spiritualité. La voie est bien intérieure comme celle d'Augustin, et Biran s'y attarde, comme Augustin en quête de la Vérité. Mais, à vrai dire, ils ne se rencontrent pas : l'un finit où l'autre débute. Biran s'arrête à la découverte de la vérité. Augustin, au contraire, part de là pour son itinéraire philosophique. La philosophie augustinienne commence surtout avec la découverte de cette vérité, dont les lumières sont alors appliquées aux diverses réalités connues, envisagées sous un angle supérieur. Le penseur y découvre alors, en toutes, des aspects nouveaux, spécialement en cette vie de l'esprit qui est le domaine préféré de ses réflexions. Biran put tout juste atteindre le port du pur spiritualisme et n'eut pas le temps d'en contempler les richesses.

En fait, si nombreux que soient en France les représentants du spiritualisme, nous n'en trouvons pas qui atteignent à la plénitude de celui d'Augustin, et certains présentent des lacunes manifestes. La plupart se débattent contre les doctrines et les méthodes de tendance contraire et ils n'arrivent qu'avec peine à découvrir Dieu. Leur conception branlante sur ce thème essentiel suffit à caractériser la qualité de l'édifice et la valeur des constructeurs. L'un des grands obstacles au plein épanouissement de la vie de l'esprit était l'idéalisme régnant, aggravé de préjugés anti-intellectualistes, qui ont fait tant de ravages.

Ce fut une des principales causes du *modernisme*, dont l'erreur capitale, au point de vue philosophique, était un panthéisme latent ou déclaré, qui corrompait ce que pouvaient

1. Cf. Sertillanges, *op. cit.*, p. 275.

avoir de bon plusieurs de ses tendances, notamment le goût de la vie intérieure. Peut-on même appeler ce mouvement un spiritualisme ? Oui, sans doute, à certains égards, mais il est bien loin de celui de saint Augustin, en dépit de quelques ressemblances de surface. Il lui manque en particulier cette passion de la vérité qui en était l'âme et la force profonde.

On a appelé à plus juste titre augustiniens des penseurs chrétiens de notre temps qui ont fait appel, soit au sentiment, soit à l'action, dans la recherche de la vérité : Gratry, Ollé-Laprune, Blondel surtout, et il y a manifestement des ressemblances dans la méthode, en particulier l'application de « toute l'âme ». Mais que de différences par ailleurs ! Le culte des principes intellectuels est moins ardent chez tel ou tel que n'était celui des vérités éternelles chez l'évêque d'Hippone. Et peut-être est-ce là ce qui manque le plus d'une manière générale aux formes nouvelles de ce spiritualisme.

Henri Bergson, en dépit de son anti-intellectualisme de base et de sa méthode positive, est, de fait, revenu peu à peu à un spiritualisme véritable. Cette tendance se cache, il est vrai, dans des formules équivoques qui ont pu donner le change. Elle est cependant manifeste, de l'avis des meilleurs juges. Malgré l'usage presque exclusif de la méthode positive, expérimentale, dans les domaines les plus élevés de la pensée humaine, il a professé un vrai réalisme spirituel et s'est tourné nettement vers un Dieu dont la transcendance est bien réelle, en dépit des réserves que sa méthode impose au philosophe des *Deux Sources*. L'intuition qu'il emploie et décrit avec tant d'insistance, est, elle aussi, très spéciale, en conformité avec les principes bergsoniens, ce qui ne permet pas de la confondre, en dépit du nom, avec l'intuition augustinienne. La théodicée de saint Augustin est bien autrement ferme et précise, grâce précisément aux principes qui soutiennent toute la pensée de l'évêque d'Hippone, lequel s'inspire de Platon, mais le dépasse de toute la hauteur de son génie chrétien.

Parmi les philosophes actuels, les *existentialistes*, du moins certains d'entre eux, se réclament de saint Augustin avec une insistance qui mérite examen. Tel est notamment Max Scheler, qui voit en lui surtout le docteur de l'amour et semble parfois oublier que chez lui l'amour est toujours établi sur la vérité, qui est au fond et au sommet de toute la vie de l'esprit.

L'attention que Scheler prête à la vie émotive et la distinction qu'il pose des valeurs sensibles et spirituelles ne l'empêchèrent pas de reconnaître leur caractère relatif vis-à-vis de cette valeur suprême qui est Dieu. Il rejoint ici plus nettement saint Augustin, mais il ne suit pas de là qu'Augustin soit garant de la vérité totale du système. Le rapprochement, en dépit des apparences, serait plus manifeste peut-être avec celui des existentialistes français qui a repris avec éclat la thèse des valeurs, R. Le Senne[1]. Associé dans la philosophie de l'Esprit avec M. Lavelle, qui, lui-même, par Malebranche, se rattache sur bien des points à saint Augustin, M. Le Senne observe l'âme en ses plus hautes activités internes, et, par les valeurs spirituelles qu'il y découvre, s'élève à la Valeur proprement dite qui est Dieu. Sa doctrine, très perspicace et acceptable tant qu'elle s'attache à l'observation, à l'expérience, présente bien des lacunes quand elle atteint Dieu, faute précisément d'une ontologie solide, pareille à celle d'Augustin, en dépit de la ressemblance que l'on doit reconnaître dans les voies suivies par le Père de l'Église africain et le philosophe du xxe siècle. Nous éviterons certes d'identifier leurs doctrines, mais nous nous garderons aussi de négliger des points de contact qui montrent nettement l'actualité de la philosophie augustinienne.

II. — LA MISSION ACTUELLE DE LA PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE

A. Double mission.

1. Une certaine systématisation de la philosophie augustinienne peut avoir un but *scientifique* et un but *pratique*. C'est le premier qui est d'abord en vue dans ce travail, car on ne peut rien établir de durable sans fondement solide. Or, il est de la plus haute importance de connaître la pensée exacte de saint Augustin lui-même, indépendamment des interprétations qui l'ont parfois déformée au cours des siècles.

La philosophie est un instrument de pénétration. Saint Augustin eut beau avoir des intuitions de génie et jouir des

1. *Obstacle et valeur*, 1936.

lumières les plus hautes d'ordre surnaturel, il ne serait pas le Docteur incomparable que nous connaissons, s'il n'avait été dans son œuvre servi par cet auxiliaire indispensable de toute pensée un peu profonde. La sienne vient du néo-platonisme, mais il est trop sommaire de l'identifier avec celui-ci. De tels esprits n'empruntent guère sans adapter à leur propre mentalité ce qui doit avoir une vraie part à leur propre vie intérieure. Il est historiquement prouvé que saint Augustin était revenu à la foi quand il découvrit Plotin et elle garda à ses yeux la primauté. Cela amena chez lui des adaptations multiples, ce qui ne veut pas dire que pour lui, dans le domaine de la nature, la foi supplantait la raison. C'est bien celle-ci qui agissait, divisant et groupant tour à tour d'après des principes bien à elle, et elle créait parfois de toutes pièces, à la lumière très lointaine d'un mot de l'Écriture ; Augustin avait bien conscience alors de ne plus parler en exégète, malgré le souci qu'il gardait de ne pas sortir des bornes de l'orthodoxie. La foi lui était un garde-fou et un stimulant beaucoup plus que l'instrument même de pénétration. Celui-ci était bien l'œuvre de l'esprit d'Augustin : c'est sa philosophie. Et de même qu'elle l'aida à pénétrer en profondeur en tout sujet, elle nous aidera, seule, à suivre le grand penseur en ses spéculations.

Il peut être fort dangereux d'étudier saint Augustin avec une philosophie autre que la sienne. On risque de lui attribuer des conceptions très éloignées des siennes et c'est en partie à cela qu'il faut attribuer les écarts de plusieurs de ses interprètes, venus à lui sans une préparation indispensable, et notamment sans la connaissance précise de sa méthode.

Sans doute, l'augustinisme, en son ensemble, est essentiellement une *spiritualité*, c'est le christianisme même, vécu intégralement, non seulement par l'intelligence, mais par le cœur. C'est donc avant tout là qu'il faut chercher les critères sûrs touchant la valeur des doctrines particulières. Mais cela n'exclut pas le rôle de la philosophie, s'il y en a une, et nous avons montré qu'elle existe. Il faut évidemment la laisser à sa place, mais on ne doit pas l'oublier, au risque de l'ennoblir sans titre suffisant, car, si l'on néglige de rappeler la vraie condition des éléments rationnels inclus dans cette œuvre, ils passeront pour être, comme tout l'ensemble, d'ordre surna-

turel. C'est précisément ainsi que se sont formés les faux augustinismes.

Pour n'en citer qu'un, le baïanisme est né de la confusion faite de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel dans l'interprétation des textes de saint Augustin sur la création de l'homme et la faute originelle. Il y eut là peut-être d'autres causes d'erreurs ; mais la méconnaissance d'une vraie philosophie rationnelle y eut la plus large part, d'autant que le problème des relations de la nature et du surnaturel posé à propos de la foi est connexe à celui que soulève la grâce. Une étude vraiment scientifique de l'augustinisme sous toutes ses formes exige la connaissance de la philosophie qui a contribué, de fait, à l'élaboration première de la doctrine de saint Augustin.

2. L'importance de ce fait justifie à elle seule l'application. intense des chercheurs qui veulent l'atteindre. Ils peuvent d'ailleurs, ils le doivent même, pour être vraiment augustiniens, ne pas perdre de vue un *but pratique*, jusque dans le domaine de la philosophie, Et, de fait, une adaptation de ses principes à la vie est d'autant plus facile que tout y est, de haut sans doute mais très réellement, non pas conçu en vue de la morale, mais ordonné à la morale, à Dieu en définitive.

La théologie morale de saint Augustin et même sa mystique s'appuient sur des données métaphysiques de haute valeur, mais il les considère volontiers dans la vie de l'esprit qu'elles éclairent et dirigent, et cela leur donne un dynamisme qu'elles n'ont pas d'ordinaire dans les œuvres des philosophes. Il s'élève d'ailleurs aux plus hauts sommets de l'intelligence, mais avec une maîtrise qui lui permet d'en tirer des applications très opportunes adaptées à toutes les circonstances de la vie, dans les conditions les plus modestes.

A cet égard, la preuve de l'existence de Dieu développée par lui dans le *De libero arbitrio* (l. II, n. 7-39) est d'une importance incomparable, dans l'ordre pratique autantques péculatif. Aussi devons-nous la résumer en quelques mots, car c'est de là que partent toutes les directives propres à la pensée augustinienne. Rien par ailleurs ne montre mieux son actualité.

La prédominance de l'esprit positif, rationnel, méthodique dans les recherches naturelles, caractérise la science moderne et elle trouve à ce point de vue un véritable soutien dans

l'*aristotélisme*. L'action géniale de saint Thomas a été à cet égard une force providentielle. Cependant, dans les choses humaines, toute tendance, pour rester pleinement féconde, appelle un contrepoids, qui prévienne les excès toujours possibles. D'où l'utilité et même la nécessité d'une autre tendance, qui fasse davantage appel à l'intuition et à la vie, notamment dans la vie de l'esprit. Un certain *platonisme*, mitigé mais actif, est indispensable au plein développement de la vie humaine. Or, voilà précisément ce que nous offre saint Augustin dans sa philosophie, et cela dès son premier pas, son élévation à Dieu qui en exprime l'âme à merveille. Tout le reste s'y rattache sans effort, comme on peut le montrer par quelques remarques précises.

On se contentera donc de lois très générales, plus propres à indiquer une orientation qu'à former un vrai code. Elles sont d'ordre purement rationnel. Ici, plus que partout ailleurs, on se rappellera sans doute que tout cela ne peut suffire à faire accomplir le bien et pratiquer la vertu, non pas seulement de façon à mériter la vie éternelle, mais même à un degré digne de ce nom de vertu ; car cette perfection relative doit exclure l'égoïsme et porter avant tout la volonté libre vers le bien, sans recherche personnelle, chose bien difficile à réaliser sans la grâce. Et cependant, même sous l'emprise de la grâce, la nature agit ; son rôle est même considérable. Il est bien nécessaire de la connaître, au moins dans ses grandes lignes, et c'est à cela que tendent les règles posées ici et les vérités rappelées.

B. Directives générales de la philosophie augustinienne.

Dieu est bien le centre de l'augustinisme, et il s'y établit en quelque manière dès le début, presque d'un bond, grâce à la foi sans doute, mais aussi grâce à la manière rationnelle dont Augustin s'élève à lui. Habituellement, il se passe de preuve ou l'abrège. Il en a cependant une véritable, complète, solide, largement exposée dans le *De libero arbitrio*, livre II : la voici en résumé.

Le *point de départ* en est très concret ; c'est l'être existant, la vie, l'intelligence : *esse, vivere, intelligere*. Il s'agit bien de trois réalités distinctes, mais elles sont ici considérées dans

l'homme en qui elles se trouvent, non seulement hiérarchisées selon un ordre de dignité ontologique, mais subordonnées d'un point de vue vital et dynamique : l'intelligence a non seulement l'être, comme la matière et la vie comme la plante, mais une forme plus haute : la raison, n. 7-13.

Ces données primordiales permettent à saint Augustin de formuler sa preuve en ces termes : S'il y a un être métaphysiquement supérieur à la raison, cet être est Dieu. Voilà la *majeure* de son argumentation, n. 14. Elle suppose sous-entendue une notion de Dieu qu'on peut formuler ainsi : Dieu est l'être le plus grand qui soit. Ce n'est pas cette notion qui est le point de départ, lequel est à chercher dans les réalités observées ci-dessus. Elle est plutôt le point d'arrivée et sert simplement à rattacher les deux prémisses de la preuve, car toute la force de l'argumentation est dans le lien qui unit la majeure aux autres éléments de la preuve.

La *mineure* est très simple : il y a quelque chose de plus grand que la raison : les rapports des nombres et les lois de la sagesse montrent que la vie de l'esprit humain est soumise pratiquement à des vérités qui s'imposent à lui, comme des vérités nécessaires, même quand la conduite est en désaccord avec elles. Comme l'esprit est changeant par nature, ces vérités n'ont pas leur raison d'être en lui ; celle-ci est à chercher au dehors et au-dessus de lui. Il ne s'agit pas seulement ici de la perception intellectuelle de ces vérités. Le poids de l'argumentation porte sur le rôle que jouent ces vérités dans la vie de l'esprit. C'est là précisément la subordination dynamique, vitale, réelle, dont il était question dans la majeure ; mais il s'ajoute ici un nouveau principe, réel lui aussi : la raison suffisante. Il est très large, pour s'adapter aux réalités directement envisagées ici, les « vérités éternelles » ou les lois nécessaires de la vie intellectuelle et morale ; mais il se situe sur le plan réel qui était celui de la majeure et il conduit à l'affirmation ferme d'une vraie réalité, supérieure, transcendante et cependant capable d'agir de fait sur la vie de l'esprit, où elle est en quelque manière saisie sur le vif, n. 14-34.

D'où la *conclusion* : il existe une réalité supérieure à l'esprit, lequel est métaphysiquement la plus haute des réalités du monde. Comme elle fonde et contrôle les vérités de l'esprit, nous l'appelons la *Vérité*. On peut aussi bien l'appeler sagesse,

et saint Augustin use volontiers de ce terme, n. 35-39. Il va des prémisses à la conclusion de façon si simple, si normale, si rapide, que l'on croit à une intuition. En fait, cependant, témoin toute la longueur de l'exposé (douze chapitres ou trente-huit n[os] du livre II du *De libero arbitrio*), il y a une vraie démonstration ; elle trouve sa force dans le principe de raison suffisante, qui assure le passage des prémisses à la conclusion. Dieu est ainsi trouvé par une voie intérieure, mais sûre et solide.

Dieu est donc posé dès le début au cœur de la pensée augustinienne, et l'une de ses premières applications, dans le même traité, en est, après la preuve par les vérités, la reconnaissance de la Vérité divine comme cause efficiente de toute nature, même de la volonté libre, certes ordonnée au bien, mais sujette au mal. D'autres avantages s'y rattachent également. Les plus précieux peuvent se grouper autour des lois qui régissent la vie de l'esprit, ce qui les rend à la fois et très proches de Dieu par la manière de le chercher et très proches de l'homme par la manière dont il participe à ses grandeurs.

On aura soin d'observer que la preuve de Dieu augustinienne n'est pas directement fondée — contrairement à ce qu'on imagine souvent — sur l'illumination, la participation ou sur l'exemplarisme. Si importantes que soient de telles doctrines, elles sont dérivées par rapport aux principes ci-dessus par lesquels Augustin s'élève à Dieu. L'illumination est moins la preuve de l'existence que son rappel, sur ce point particulier de la connaissance, ou de la possession de la vérité par l'esprit. La participation reprend le même thème, mais généralisé, appliqué à tout être contingent et imparfait. L'exemplarisme marque le lien positif qui unit celui-ci à la Cause suprême considérée comme modèle universel, et à ce titre, il représente, lui aussi, comme les autres, un aspect dérivé de l'action divine. Il rappelle l'existence de Dieu plus qu'il ne la prouve, à moins qu'on n'y inclue la raison suffisante, par laquelle en définitive Augustin la démontre. Il rentre pour nous dans la catégorie des lois auxiliaires de la philosophie générale de saint Augustin.

C. **Applications.**

Ces lois ont nombreuses ;

1. La première à rappeler me paraît être celle-ci : *soumettre le corps à l'âme et l'âme à Dieu*. Le *De libero arbitrio* l'exprime en ces termes : « De même que toute la vie du corps, c'est l'âme, de même la vie bienheureuse de l'âme, c'est Dieu[1] ». C'est la loi de la hiérarchie vitale. Comme d'ordinaire, Augustin ne se place pas ici au point de vue ontologique pour indiquer les rapports de l'âme et du corps. Il connaît et cite la définition aristotélicienne, mais elle ne le retient pas, soucieux qu'il est de montrer ce que doivent être en pratique les rapports du corps et de l'âme. Or, c'est la subordination vitale du corps à l'âme qui s'impose. Toute une morale, ou mieux, toute une ascèse s'y trouve engagée, et ce n'est là que la première partie du programme ; la seconde est de beaucoup plus importante : *soumettre l'âme à Dieu*, qui est sa vie et qui seul peut lui procurer sa béatitude. Évidemment, ce programme ne sera réalisé que par la grâce ; mais il n'est pas indifférent de noter que la raison seule peut établir cette vérité de base : Dieu est la vie de l'âme, en quelque manière, même dans l'ordre naturel, et l'on peut dire que c'est là un des thèmes essentiels de la pensée augustinienne. La doctrine sur l'illumination exposée plus haut le montre bien et ce n'est là qu'un aspect d'une doctrine très complexe.

2. Une autre doctrine fondamentale est la notion de Dieu que saint Augustin se plaît à définir : « cause de l'être, principe de l'intelligence et règle de la vie[2] ». Cela revient à dire que Dieu est à la fois Être, Vérité et Bien, et c'est l'union de ces trois attributs essentiels qui constitue la nature divine, infiniment simple en sa transcendance absolue. Ces trois aspects de la divinité ont, aux yeux de saint Augustin, l'avantage de répondre à toutes les aspirations profondes de notre âme : elle ne peut trouver son repos qu'en Dieu, parce qu'elle est avide d'être et que seul l'infini peut la satisfaire, sans qu'elle puisse d'ailleurs jamais l'étreindre en sa plénitude ; elle est

---

1. Sicut enim tota corporis est anima, sic beata vita animæ Deus est (*De libero arbitrio*, l. II, n. 41).
2. Et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi (*Civ. Dei* ; l. VIII, c. iv). *P. L.* IV, col. 228.

faite pour la vérité et ne veut en aucune manière l'exercer pour elle-même ; elle a besoin du bien sans mesure ni limite. Ces aspirations secrètes montrent à l'homme où il trouvera le vrai bonheur : il est en Dieu, qui seul peut réaliser ses aspirations vers l'infini, dans l'ordre de l'être comme de la vérité et du bien.

3. Les notions de Dieu qui viennent d'être données insistent sur la causalité. Il y a trois causalités divines en effet : la causalité efficiente du Créateur ; la causalité exemplaire de la Vérité infinie ; la causalité finale du Bien souverain. Il faut s'habituer à les associer, comme le fait d'ordinaire saint Augustin, et il donne ainsi de Dieu une conception très riche et très puissante sur l'âme. Cela ne l'empêche pas d'ailleurs de mettre l'accent sur la causalité *exemplaire*, c'est-à-dire Dieu Vérité pure et Modèle infini de tout ce qui devient. Cet aspect, loin d'exclure l'être, le suppose au contraire, car la vérité est d'abord le réel, mais le réel connu et connaissant et, par ailleurs, elle conduit au bien qui est, à sa manière, un autre aspect de l'être et de la vérité. Ainsi saint Augustin unit, dans l'esprit, ce que trop souvent on divise, au grand détriment de la vie intérieure.

4. Ce lien spirituel pratique a divers noms selon le point de vue envisagé ou le but poursuivi. Très souvent c'est la *vérité* qui est le principe de toute vie intellectuelle et morale, comme on vient de le voir, et elle est un des pivots de la pensée augustinienne. C'est encore l'*ordre*, qui, en fait, tient aussi une grande place dans son œuvre, soit qu'il s'agisse de l'univers, où il est comme un reflet de l'unité divine, infiniment riche et infiniment simple ; soit qu'il s'agisse de l'âme, car c'est un certain ordre qui s'établit en elle par la culture intellectuelle comme par la vertu. C'est enfin l'*amour*, la force profonde de propulsion, pareille au poids qui entraîne ou qui soulève, selon qu'il est matériel ou spirituel. Tout un ordre moral est ainsi fondé sur ces données métaphysiques, abstraites en apparence, en fait très agissantes dans la vie de l'esprit. Toutes les vertus morales, dont saint Augustin a enrichi les notions empruntées aux anciens philosophes, trouvent là un fondement rationnel solide et pratique.

1. *De lib. arbitr.*, l. II, n. 41-45.

5. La nature entière, et non pas seulement l'esprit, bénéficie de la *thèse exemplariste* posée plus haut. Tout être est bon parce qu'il est l'œuvre de Dieu et dans la mesure où il l'est : un véritable optimisme est formulé en propres termes par saint Augustin, moins absolu que celui de Leibniz, mais non moins net : « Tout ce que la raison te présente avec vérité comme meilleur, sache que Dieu l'a produit, en tant qu auteur de tous les biens[1] ». Le vrai fondement en est la doctrine exposée au centre du *De libero arbitrio*, comme corollaire de la preuve de l'existence de Dieu[1] ; c'est une thèse de pure philosophie et qui soutient tout l'édifice de la morale dont ce dialogue pose les fondements rationnels avec grand soin. De telles doctrines sont susceptibles d'applications infinies et peuvent pénétrer les œuvres les plus diverses. Elles seront comme les précédentes, le pivot de tout l'augustinisme pratique, même d'un augustinisme renouvelé et adapté aux besoins actuels des esprits.

6. Si précieux et fécond que puisse être ce spiritualisme (philosophique), même accordé à la vie normale, ce serait néanmoins se tromper étrangement que d'y voir l'essentiel de l'augustinisme : il n'en est, répétons-le, qu'une base rationnelle. L'augustinisme véritable, sagesse renouvelée et bien centrée vers la morale, est essentiellement une *spiritualité* et une spiritualité chrétienne. Saint Augustin en a donné la formule définitive dans ses *Confessions*, lorsqu'il a montré, d'après sa propre expérience, combien est insuffisante la connaissance de Dieu, même très haute et très pure, que donne la philosophie[2].

Ce rôle *auxiliaire* de la philosophie dans l'augustinisme doit être bien compris. Il a d'abord un sens *négatif* : il affirme nettement la prépondérance de la foi, de la révélation ; la pensée augustinienne, prise dans son ensemble, n'est pas tant rationnelle que chrétienne. Mais il a aussi une portée *positive* : même auxiliaire, ce rôle de la philosophie est réel, et on ne peut le négliger. On l'a trop oublié peut-être et c'est pour cela que certains accusent saint Augustin de pessimisme. Il est d'ailleurs en bonne compagnie, car le christianisme lui-même

1. *Ibid.*, l. III, n. 13. Voir édit. de la *Bibliothèque augustinienne*, vol. VI (F.-J. Thonnard), note complémentaire 27, p. 514 et note 28, p. 514-515.
2. *Confessions*, l. VIII, n. 26-27).

est parfois qualifié de pessimisme à cause de la doctrine du péché originel. A saint Paul, qui a si nettement formulé cette doctrine, saint Augustin a fait écho ; il l'a approfondie, systématisée sans la défigurer, et la tradition en a maintenu la substance, même si telle formule du saint a parfois un relief trop accusé, dans un but de défense contre les pélagiens obstinés. Mais ici, comme en d'autres sujets, on oublie peut-être parfois que la pensée augustinienne se situe avant tout sur un plan surnaturel : c'est par l'Écriture qu'il connaît la cause des déchéances qu'il constate dans l'humanité. Or, ces affirmations, fondées sur la foi ou s'y rattachant en quelque manière n'ont pas amené saint Augustin à rejeter la doctrine fondamentale de la bonté naturelle des êtres, qui est un des points essentiels de sa philosophie et ceci constitue, en dehors du contrepoids surnaturel de la grâce, un contrepoids naturel d'une puissance considérable et que trop souvent on néglige, faute de mettre en évidence cette philosophie.

Le platonisme était une doctrine d'optimisme, par sa théorie des Idées et particulièrement par le rôle qu'y joue la plus haute des idées, le Bien. Le néo-platonisme en maintenait la tendance foncière, malgré la grave addition que fit Plotin à celle du maître athénien, quand il présenta la matière comme le principe du mal. Saint Augustin ne fut pas d'ailleurs frappé par ce point au début, et le principal fruit qu'il retira de son premier contact avec les *platonici*, ce fut une doctrine qui l'arrachait aux restes pernicieux du manichéisme : tout ce qui est est bon ! Et plus tard il réfuta expressément dans le *De natura boni* (405) la théorie plotinienne. Son optimisme naturel était net, réfléchi et définitif[1]. Jamais saint Augustin n'a rejeté la doctrine contenue en ces pages et en d'autres de même tendance, même au plus fort de la lutte contre les pélagiens. Elles peuvent se concilier avec les affirmations les plus noires des écrits contre Julien d'Éclane. C'est là que la philosophie du saint peut jouer son rôle d'auxiliaire dans toute la force *positive* du mot. Peut-être l'a-t-on trop oublié au cours des controverses des derniers siècles.

F. Cayré.

1. Voir quelques pages pénétrantes de M. Gilson sur la position prise par saint Augustin en ces matières, précisément sous le titre : *L'Optimisme chrétien*, dans l'*Esprit de la philosophie médiévale*, ch. vi, p. 110-132.

MESSE
du Cœur Immaculé de Marie

Si la dévotion au Cœur Immaculé de Marie a eu, en ces derniers temqs, un regain d'actualité, pourquoi n'en pas trouver l'expression dans les formules de la prière liturgique ? Le texte du Missel est évocateur. Il fournit le thème d'un drame sacré extrêmement dense en son unité. C'est « l'intérieur de la Sainte Vierge » que Dieu réalise comme son chef-d'œuvre et cette réussite de Dieu devient l'instrument de son action dans le Corps mystique.

Ce texte comprend :

I. Un prologue constitué par l'Introït.
II. Le drame proprement dit : description à la fois de l'action divine et de la réponse de la Sainte Vierge par sa coopération.
III. Le Cœur de Marie et chacun de nous (les oraisons).

I. — LE PROLOGUE

1. *Omnis gloria ejus Filiæ Regis ab intus*
Toute la gloire de cette Fille de Roi vient du dedans
in fimbriis aurcis circumamicta varietatibus
elle porte des vêtements d'or aux riches nuances.
2. *Adducentur Regi virgines post eam*
Des vierges, à sa suite, seront conduites au Roi
proximæ ejus afferentur tibi
ses plus proches te seront apportées.
3. *Eructavit cor meum verbum bonum*
Mon cœur a jeté un bon verbe
dico ego opera mea Regi
et moi je consacre mes œuvres au Roi.

Ce texte est tiré du Psaume 44, classique aux fêtes de la sainte Vierge. Tandis que le clergé fait son entrée, nous sommes plongés dans l'objet de notre contemplation.

1. Cœur magnifique *(omnis gloria)* mérite qu'on s'y arrête. Mais il y faut une recherche. Sans l'effort de l'intelligence et de la prière il passerait inaperçu *(ab intus)*. Effort de l'intelligence pour chercher Marie comme on cherche Dieu. Abîme de grâces à creuser, il vaut d'être découvert. Cœur profond et qu'à connaître mieux on trouve meilleur à explorer. Effort de prière car c'est un Mystère secret. Elle n'est pas seulement un personnage historique. Elle est de la famille de Dieu, de la cour du Roi, fille du Roi, unique entre les créatures — car elle le demeure — par son intimité avec Lui et le soin qu'il a pris de la façonner *(Filiæ Regis)*. Elle est Notre Dame parce que Dieu est Seigneur, parce que son Fils est Notre Seigneur. Elle est plus proche de Lui — au plan de l'Union hypostatique qui l'introduit « aux confins de la Divinité » (Cajetan). Et ce n'est pas seulement un titre et une charge que Dieu lui donne mais son cœur est adapté à cette fonction unique parce qu'il est intérieurement animé par la charité à un degré unique. Sa beauté c'est le vêtement d'or tissé par Dieu et les grâces immenses qui lui font des reflets variés. Ce sont aussi les réponses de Marie à ces prévenances divines. Rien en Elle ne s'explique autrement que par la charité *(circumamicta)* et dans cette unité il y a une richesse infinie d'aspects.

2. Mais c'est aussi un cœur virginal dont la pureté est contagieuse. Pour l'approcher, il faut être pur ou bien le devenir. Elle est le Chef de file dans la remontée des âmes vers Dieu. L'humanité doit en effet faire retour à son Roi. Mais pourraient-elles y prétendre toutes les faiblesses humaines — car nous portons ce trésor de la pureté « en des vases fragiles — sans être guidées par Elle ? Aussi ne marchent-elles pas seulement à sa suite *(post eam)*. Ce cœur est un cœur maternel qui prend en lui *(in sinu Mariæ)* ses enfants humains pour les hausser jusqu'au Seigneur. Elle fait sa fonction de Mère et de Médiatrice. « Mon Cœur Immaculé sera ton refuge et la voie pour te conduire à Dieu » (à Lucie de Fatima).

3. Elle a commencé par le chef-d'œuvre : Mon Cœur a lancé, sur la terre, le Verbe. « Elle l'a conçu dans son cœur avant de

le concevoir dans sa chair « (S. Augustin). Si la Rédemption est le motif de l'Incarnation, elle est la première des rachetés. Maintenant sa mission c'est encore de jeter dans les âmes la semence du Verbe bienfaisant (La bonté de Dieu ne se complaît dans la bonté des créatures que parce qu'elle l'a d'abord créée) que ce Verbe soit Parole ou Pain. Médiatrice de toutes les grâces elle l'est de la Foi et de l'Eucharistie, Rédemption continuée. Comme Adam reçut de Dieu une aide semblable à lui pour la propagation de la vie, le Christ requiert pour engendrer l'humanité nouvelle l'aide de la nouvelle Ève : « *non est assumpta in ministerium sed in adjutorium et in consortium.* (S. Alb. Magn. Mariale q. 42.) — Dès lors, comme le Christ venu pour ramener l'humanité à Dieu se nourrit de la volonté du Père (Joan., iv), le cœur médiateur de Marie rapporte à Dieu tout ce qui vient de lui et tout ce qui dans la création passe par lui, pour recevoir le supplément de valeur qui le rendra acceptable malgré sa misère.

II. — L'ŒUVRE DE DIEU ET LA COOPÉRATION DE MARIE

L'œuvre divine

1° L'annonce du chef-d'œuvre de Dieu.

L'Épouse du Cantique est le type de la Sainte Vierge. (Épître.)

« *Place-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort et la jalousie (qu'il fait naître) dure comme l'enfer. Ses lampes sont des lampes de feu et de flammes. Les eaux abondantes n'ont pu éteindre l'amour et les fleuves ne l'étoufferont pas. Pour posséder l'amour, un homme donnerait-il tout ce qu'il possède, ce serait un sacrifice insignifiant.* »

Dieu met à toutes ses œuvres, si l'on peut dire, un soin proportionné à leur importance. Ici tout est prévu dans le détail. Pourtant tout se résume en une invasion de la charité. Le Cœur de la Sainte Vierge y consent. C'est une invitation *(pone me)*. Pour que Dieu pénètre, son empreinte doit se marquer d'abord par la contemplation. L'âme en quête de Lui ne le découvre ici-bas que dans la foi, et son effort personnel consiste seulement à s'en remettre à la puissance de la grâce.

Ce sceau du Seigneur que la familiarité avec Lui va graver de plus en plus profondément, au point de réaliser l'identification des vues et des vouloirs *(qui adhæret Domino unus Spiritus est)*, devra, en même temps, ressortir dans les activités extérieures : la contemplation source de l'action surnaturelle.

Et voici décrits les ravages de cet incendie sacré : Dieu entré dans l'âme sera terrible. Tout sera à sa mesure qui est de n'en avoir pas. En réalité il se servira de ce cœur humain pour s'aimer lui-même divinement : *Charitas est quædam participatio infinitæ charitatis quæ est Spiritus Sanctus* » (IIa, IIae, q. XXIV, a. 7). En raison de la prédestination de ce Cœur le don sera large... et il ne trouvera pas d'obstacle. A mesure qu'il rencontrera quelque chose à brûler, l'incendie se propagera, chaque augmentation de la charité créera une capacité pour un accroissement nouveau « *Semper charitate crescente super, excrescit habilitas ad ulterius augendum* » (IIa, IIae, q. XXIV, a. 4). Loin de l'éteindre, les grandes eaux de l'épreuve intensifieront cette flamme. C'est « la jalousie de Dieu » dont parle l'Apôtre. Cette prophétie montre un sommet jamais atteint en dehors de ce cas unique. Et n'y trouve-t-on pas l'annonce de la constatation que fera pour son compte S. Paul. « Les souffrances de ce temps sont tellement inférieures à la gloire future qui sera révélée en nous ? »

2° LA RÉALISATION DE L'ŒUVRE DIVINE.

Le Graduel en marque les grandes étapes.

a) « *On ne trouve en elle aucune souillure, elle est l'éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté divine et l'image de sa bonté.* »

Préservation de toute souillure, de tout ce qui rappellerait la mainmise du démon. Préservation aussi des blessures du péché originel. Absence durant toute sa vie même du plus petit péché véniel. C'est le côté négatif de l'œuvre.

Positivement : l'œuvre divine retrouve l'éclat du premier jour de la création, le dépasse même *(faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram)*. Ce reflet de Dieu présent et agissant dans l'âme est ici sans ombre. Cette pureté est lumière et fait éclater la splendeur de la majesté de Dieu, cette grandeur qui courbe tout devant elle, car elle dépasse tout. Ainsi la Sainte Vierge est plus belle, plus noble, plus

élevée que tous les saints ensemble et cela dès le commencement. En vérité, avant Noël, pour retrouver la trace de Dieu il n'est que de regarder Marie. Toujours cet éclat de la grâce brille en elle. La voyante de Fatima ne pourra mieux décrire sa vision : « Elle était lumière, lumière, lumière ! »

Mais Dieu n'est pas seulement Celui qui se tient en son splendide isolement : il est Père. La manifestation de Dieu au monde dans l'Incarnation, c'est selon, saint Paul, « l'apparition de la bénignité de Dieu notre Sauveur. » Comme Dieu est Père par nature, Marie est Mère par grâce. Son Cœur filial à l'égard de Dieu est maternel pour nous.

b) Cela est un stade de préparation qui mène à l'Annonciation de l'Ange. Dieu l'a faite ce qu'Elle est pour la Maternité divine. Après le passage de l'Ange, le contrat bilatéral est signé, le Fils de Dieu est devenu son Fils, consacrant une pureté qui n'est pas seulement le don qu'elle fait à Dieu, mais le don que Dieu lui apporte. Réciprocité de l'amour d'amitié, échange entre Dieu et la Vierge. Don total réciproque avec ce que cela comporte de conséquences : « Mon bien-aimé est à moi et moi je suis à Lui qui se nourrit parmi les lys ». La virginité chrétienne idéale n'est pas d'abord une privation, une ascèse, c'est un enrichissement, un dépassement. Dieu devient l'objet d'amour du cœur humain : « *Virgo cogitat quæ Domini sunt* ».

3° La collaboration de Marie a l'œuvre de Dieu.

a) Le verset alleluiatique qui va introduire l'Évangile, fait allusion à la première présentation de la Sainte Vierge en l'exercice de sa Médiation. De ce Cœur façonné divinement et donné généreusement monte le cantique de l'action de grâces. Cette belle louange d'amour n'est pas pour rien le texte le plus long des paroles si rares de la Sainte Vierge que nous ait gardé l'Évangile. Si « les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité », voilà bien le sanctuaire le plus parfait de la louange divine. Sur cet autel magnifiquement consacré *(oleo exultationis)* brûlera toujours la flamme de la reconnaissance pour « l'inénarrable don de Dieu ». Tous les bienfaits de Dieu à son égard et envers ses enfants Elle en rend grâces sans cesse. « Tous ces dons, Elle les conservait dans son Cœur pour les adorer et glorifier continuellement au nom de tous les hommes

pour lesquels ils se faisaient et qui néanmoins n'y avaient aucune application » (S. Jean Eudes) (cf. également GRIGNON DE MONTFORT, *Vraie Dévotion*, n° 217). Elle reconnaît toute la vérité du Don de Dieu, mais Elle le lui rapporte. Marie est l'écho de Dieu quand on dit Marie elle répond Dieu. (Vrais dévotion, n° 225.)

b) *L'Evangile* (LUC, II, 48, 52).

La Sainte Vierge a donc conçu le Christ en son Cœur avant de le concevoir en sa chair. Le travail d'assimilation de sa volonté à celle de Dieu se réalise d'abord dans la Contemplation. Dieu vient mais il faut lui être présent. La loi du progrès est sa loi. D'abord elle ne comprend pas mais elle croit et elle adhère loyalement à ce que Dieu veut. Elle ne perd rien des grandes choses que Dieu a faites pour Elle d'abord (comme Elle se sent sauvée !) et par Elle. Elle les repasse en son Cœur. Son oraison n'est pas seulement activité de l'intelligence, elle est plutôt passivité sous l'influence des Dons, surtout de la Sagesse qui fait apprécier les faveurs reçues.

Et quel est l'objet de la contemplation du cœur attentif et vigilant de la Sainte Vierge ? C'est un rappel de son engagement : *Ecce ancilla Domini*, en correspondance avec ce que dit son Fils : je dois être aux choses de mon Père. Les dons de Dieu par leur douceur ne doivent pas détacher de Dieu. Il faut au contraire savoir les sacrifier pour lui (D. Th., *De caritate*, art. XI, ad 6um). Elle recueille cette leçon qui porte pour l'avenir. Jusqu'ici il y a eu des dons immenses, des sacrifices aussi (le silence à l'égard de Joseph, la pauvreté de Bethléem, la fuite en Égypte, la prophétie de Siméon), mais en tout cela Jésus restait. Aujourd'hui c'est la perspective des séparations. L'union définitive n'est pas pour la terre, lieu de la recherche. Il faut être les mendiants de Dieu et pour cela mendiants de silence. Dans cet approfondissement du Mystère du Christ qu'elle fait chaque jour un peu plus sien, monte plus claire et plus chaude « la belle lumière d'amour » qui est l'explication la plus vraie de sa vie et de son Cœur qui la rythme.

c) De cette contemplation naissent les grandes décisions. Son Cœur ardent forgé à ce foyer est prêt pour l'offertoire. La Sainte Vierge l'a fait au Calvaire et le refait encore à la Messe, offrande renouvelée du même sacrifice où elle avait sa part : sa compassion qui trouve sa force dans la souffrance même.

Là aussi est pour elle le principe de la bénédiction qui repose sur elle de la part de Dieu et de la part des élus. La force divine la tient debout auprès de la Croix et animatrice de la jeune Église que sa prière soutient et que son autorité maternelle guide. Elle est là « *Mater vitæ* » (S. Augustin) puisque sans cesse elle distribue la grâce dont elle est dépositaire et ce cœur de femme est le foyer où s'alimente toute vie chrétienne. C'est pourquoi on entend les élus répéter après le cantique à l'Agneau Rédempteur la louange de Celle qui est « victorieuse de toutes les batailles de Dieu ». Œuvre héroïque ! *(Fecisti viriliter)*. « Quand vint la dernière extrémité de son Fils, la Mère de Jésus se tenait debout auprès de Sa croix non seulement contemplant ce cruel spectacle, mais remplie de joie à la pensée que son Fils Unique s'offrait pour le salut du genre humain et elle s'unit tellement à sa souffrance qu'elle eût volontiers souffert elle-même tous les tourments de son Fils ». Pie X *(Ad diem illum). Tu as agis virilement et ton cœur s'est fortifié ; aussi tu seras bénie éternellement.*

d) Les Mystères douloureux ne sont qu'un passage ; ils acheminent vers la gloire. Chaque jour l'hostie se consomme. La fusion de la Communion a son modèle dans l'union du Christ avec sa Mère. Par vocation le Christ est Rédempteur, la Sainte Vierge est Mère du Rédempteur et des rachetés ; elle a accepté l'une et l'autre maternité, car la seconde découle de la première. Au Père le Christ donne sa vie et sa mort *(tradidit semetipsum)*. Avec Lui la Sainte Vierge donne sa vie dans le détail, sa compassion, mais aussi sa mort. Depuis le Vendredi Saint les morts humaines sont rédemptrices parce qu'elles prolongent dans le temps l'offrande de la mort rédemptrice de Jésus-Christ. La plus belle mort, la plus voisine en qualité de celle du Christ, la plus sienne aussi, c'est celle de Notre-Dame. Après cette suprême offrande qui épuise ses possibilités de don, Dieu accepte et immédiatement, comme gage de son agrément, Il l'associe au triomphe de leur Fils. Tout près de Lui dans le grand repos elle goûte cette « meilleure part », offerte à une autre Marie. L'Eucharistie reçue par les chrétiens n'en est-elle pas le gage?

A l'hombre de Celui que j'ai désiré je me suis assise et son fruit est doux à ma bouche.

III. — LE CŒUR DE NOTRE-DAME ET NOUS

Les oraisons

La Communion aux mystères du Christ par la Liturgie. Ici le Cœur de la Sainte Vierge doit par son intercession, ses mérites, son action, former notre propre cœur.

1° Collecte. « *Que nos cœurs soient les demeures vivantes du Saint-Esprit.* »

« *Dieu tout puissant et éternel qui dans le Cœur de la Bienheureuse Vierge Marie avez préparé une demeure digne du Saint-Esprit, accordez-nous dans votre bonté que célébrant d'une âme dévote ce Cœur très pur, nons soyons capables de vivre selon Votre Cœur.* » C'est ce qu'indiquait déjà la deuxième partie de l'Introït : offrir à la grâce des cœurs généreux à la manière de celui de Notre-Dame tout donné et identifié à celui de Dieu ; des cœurs où l'Esprit soit chez lui et agisse en maître. C'est la santé *(valeamus)* du cœur chrétien. Il n'est pas d'autre hommage qui puisse plaire à Marie, les autres ne seront agréés que lorsque ce réalisme de l'âme baptisée sera admis comme norme pratique de vie.

2° Secrète. « *Que notre cœur brûle du même feu que celui de la Sainte Vierge.* »

Le sacrifice du Christ n'efface le péché que pour mettre en sa place la charité. Dieu vient dès là que le démon s'est éloigné. En Marie il a réalisé profondément son œuvre de Rédempteur. Même si la Rédemption n'avait atteint qu'Elle, il eût valu la peine de la faire. Comme elle, nous aspirons à l'invasion du feu, du même feu. Cela seulement nous permettra de faire de nos vérités, comme la vie y force parfois, « des vérités saignantes » (Nietzsche).

Or, cela Dieu l'a fait en Notre-Dame dans la mesure de sa vocation. Nous pouvons appuyer notre demande sur la même caution et le même mérite : l'Agneau immaculé. Richesse de la Liturgie dont la grâce nous permet de prétendre à de telles grandeurs.

3° Postcommunion. « *Que les dangers présents écartés nous arrivions aux joies de l'éternité.* »

En écho au chant de Marie dans la Communion monte notre propre demande, faire œuvre virile en écartant, par la grâce, les dangers actuels pour atteindre comme elle, Dieu, repos de nos cœurs.

C'est le champ presque infini de l'action maternelle qui doit nous trouver assez petits enfants pour qu'Elle voie bien que nous ne pouvons pas nous passer d'Elle ; assez oublieux de nous-mêmes et défiants de nos lumières pour nous fier à sa conduite ; assez aimants pour croire en son amour quand les dangers menacent et que nous avons l'air d'être seuls.

*
* *

« Maintenant il y a la foi, l'espérance et la charité, toutes les trois, mais la charité est la plus grande... La charité ne s'éteint pas. » (*I Cor.*, XIII.) Le Cœur de la Sainte Vierge, très haut certes, mais tellement plus abordable, nous permet d'atteindre Dieu. Sous son influence la lumière de foi, première étincelle du foyer de la charité, s'épanouira un jour dans la lumière de gloire.

P. VIDAL.

— CHRONIQUES —

DIEU ET LE MONDE PRÉSENT

Deux mots d'un vieux voyageur, sur le monde qui évolue si péniblement sous nos yeux. C'est encore de la « théologie » lointaine que d'y déplorer surtout l'absence de Dieu.

L'ESPRIT EN BAISSE

A la veille de faire paraître *Esprit*, un des fondateurs de la revue vint me l'annoncer à Rome, et je me montrais étonné du titre comme du programme. Nous devions donc être bien enfoncés dans la matière ou bien absorbés par la *machine* dévorante, pour être ainsi obligés de recréer l'Esprit en l'âme de nos contemporains.

J'avais pu cependant constater moi-même cette nécessité, en parcourant le vaste monde ; mais j'estime que, conformément à une enquête récente, l'Église n'est pas près *d'émigrer* et qu'elle n'en est pas à *l'agonie*. Il faut sans doute reconnaître que les deux milliards d'hommes qui se trouvent embarqués avec nous dans l'arche qui emporte notre génération, ne regardent pas souvent vers le ciel. Ils songent beaucoup plus à s'installer à bord, que ce soit à une pauvre place de pont ou dans une cabine de luxe, qu'à s'inquiéter du port d'arrivée. Il y a chicane incessante entre groupes et classes diverses, mais très peu le souci de la rive éternelle, sur laquelle pourtant on débarque nombre de passagers, à chaque escale.

Cependant, sur tous les points de l'arche ballottée, il y a des voyageurs qui *adorent* et qui tournent leurs regards vers la vraie terre des vivants, en s'orientant aujourd'hui d'une façon plus personnelle et plus réfléchie que leurs devanciers. Les jeunes donnent le branle, ce qui permet bon espoir. Le plus douloureux c'est de voir des millions de chrétiens qui semblent avoir effacé le sceau de leur baptême pour vivre en aveugles, devenus indifférents, tandis que d'humbles Noirs ou de braves Jaunes arborent le signe de la croix en nombre toujours croissant. Ceux-là forment avec les vrais croyants « le petit troupeau à qui il a plu au Père de donner son royaume ».

C'est d'ailleurs dans les chrétientés désaffectées et chez les plus « évolués » que le mal apparaît le plus radical. Depuis notre brillante

Renaissance, sous le faux prétexte d'un humanisme de fantaisie purement intellectuel et de brillant apparat, nous avons été peu à peu ramenés à un paganisme incrédule, qui rêverait de nous rendre égaux à Dieu ou plutôt de supprimer Dieu pour diviniser l'homme, en le proclamant indépendant de toute autorité. De violents novateurs ont, de plus, essayé chez eux de l'imposer brutalement en forçant les peuples à se prosterner devant un Maître tout puissant comme jadis devant la statue de Nabuchodonosor ou devant une Collectivité aveugle, au profit de ses guides. Même après deux mille ans de christianisme, le serpent continue ainsi son œuvre d'éternel révolté.

— Il n'y a plus d'hérésie aujourd'hui, me disait un jour Pie XI, mais une négation totale.

Les hommes prétendent ériger un monde nouveau. Rêve grandiose ! mais qui risque fort d'aboutir à une seconde Babel, s'ils n'y gardent pas Dieu présent.

Il faudrait la voix retentissante des prophètes pour rappeler aux peuples redevenus infidèles qu'en reniant Dieu ils se condamnent à une régression lamentable, en même temps qu'à la damnation. A défaut de prophètes, nos simples prédicateurs ont la mission pressante de continuer les Apôtres parmi nous et nos auxiliaires de l'Action catholique doivent remplacer, près d'eux, les soixante-douze disciples. Jésus les envoyait tous annoncer le royaume de Dieu et, en leur recommandant de prêcher sur les toits ce qu'il leur avait enseigné dans l'intimité, il leur adressait ces mots étonnants : « Vous êtes la lumière du monde ! » Cette mission étonnante nous reste imposée.

A la négation totale, il faut donc répondre par l'affirmation toute simple et totale de notre *Credo*, qui illumine notre course présente, montrer la nécessité de croire en Dieu, en Jésus-Christ son Fils, en l'Église catholique et de continuer ainsi notre véritable histoire. Le moyen suprême, donné pour restaurer l'humanité, c'est d'accepter parmi nous le Fils de Dieu fait homme et de redevenir nous-mêmes enfants de Dieu, « de participer à la nature de ce Dieu qui a pris la nôtre ». Voilà certes de l'humanisme très élevé et aussi la meilleure apologétique. Ces vieilles vérités, nettement rappelées à l'attention de notre monde désespéré, lui donneront seules la clé de la grande énigme et pourront l'orienter même en l'effondrement actuel.

Quand Lénine d'abord et Hitler ensuite nous répétaient à satiété qu'ils allaient construire un nouveau monde d'où Dieu se trouverait exclu et où l'homme serait assez mal traité lui-même, Pie XI dût les rappeler l'un et l'autre à une raison plus saine, en les enveloppant dans une double condamnation. Je traversais alors les États-

Unis et je me souviens encore de l'effet produit là-bas par les deux encycliques du printemps 1937. Le citoyen d'Amérique garde au moins le respect de l'homme et le respect des peuples.

Il convient sans doute de faire crédit à tous les chercheurs, comme aux savants qui réalisent sous nos yeux de vrais miracles, par leurs découvertes étourdissantes, mais il faudrait les exorciser tout d'abord de leurs affreux maléfices.

Si le progrès moral s'était réalisé à l'allure du progrès mécanique, nous serions tout près du ciel. Or, deux fois en vingt-cinq ans, nous avons pu voir l'effroyable résultat de ces progrès techniques ! Nous avons perçu de près un enfer que Dante lui-même n'avait pas soupçonné, en décrivant le royaume de Satan. Et l'on n'a encore vu éclater que deux bombes atomiques ! La guerre dite *totale* sembla constituer notre dernier progrès et sa hideuse formule se trouve presque acceptée dans les chancelleries civilisées.

Ajoutez-y les marchandages interminables des traités de paix, discutés par de tranquilles vainqueurs, auprès des peuples endeuillés et affamés et vous aurez le triste bilan que les nations continueront à maintenir, tant qu'elles ne s'inspireront pas, elles aussi, du « Sermon sur la Montagne ».

Nous sortirons pourtant du chaos si nous restons attachés à l'Eglise qui a les promesses de pérennité. Mais les nations, elles, sont périssables et rien n'est désolant pour le voyageur, comme de parcourir les ruines méconnaissables des plus brillantes civilisations, du Nil à l'Euphrate ou à l'Indus.

Dans l'Évangile, le Maître, interrogé par un auditeur inconnu qui lui demandait « s'il y en aurait beaucoup de sauvés ? » sans spécifier s'il pensait à Israël seulement ou à toute l'humanité, le Maître répondait gravement : « Vous serez jetés dehors ! Mais il en viendra de l'Orient et de l'Occident, de l'Aquilon et du Midi, et ils prendront place au festin ».

J'ai peur pour les nations apostates ou infidèles à leur vocation ! Dieu a vite trouvé des remplaçants ; des convives inattendus arrivent au banquet, à la place des invités inexcusables. Aujourd'hui même, la Croix se trouve dressée sur tous les points du globe et, parmi toutes les races humaines, des chrétientés nouvelles fléchissent le genou devant leur Rédempteur. J'ai eu la joie de le constater moi-même, en traversant l'Afrique, d'un océan à l'autre, comme en parcourant les Indes ou le Viet-Nam (le pays d'Extrême-Orient qui compte, proportionnellement, le plus de néophytes) ; en voyant successivement la Chine immense, avec sa Mandchourie aujourd'hui récupérée, ou le Japon ramené à ses îles étroites et même Honolulu avec ses fleurs paradisiaques !

Alors, quand je vois Dieu détrôné chez nous par un humanisme athée ou par la poussée impitoyable et soi-disant infaillible « d'un pur matérialisme dialectique ou historique », je crains de nous voir remplacés automatiquement par de nouveaux invités, si nous faisons finalement défection. Près de nos placides incroyants, il y a en effet les farouches novateurs qui prétendent imposer leur propre *Credo* avec une rigueur encore inédite dans l'histoire, sans s'arrêter ni au respect dû à l'homme, ni même à la liberté des peuples.

Le communisme présente un phénomène grandiose et inédit. Il convient de le signaler plus longuement, car il s'agit ici de faire un barrage inébranlable, si nous ne voulons pas être submergés par la formidable marée.

LES TROIS PLUS GRANDS

Naguère, Vladimir Lénine, fils d'Élie, déclarait modestement : « Il n'y a que deux puissances au monde, le Pape et moi ! » Un de ses disciples me disait plus récemment à moi-même que, suivant la loi du plus fort, l'un des deux devait disparaître. Peu importe, ajoutait-il, s'il y faut du temps ; l'Église a mis trois siècles pour détruire le paganisme ; nous mettrons, s'il le faut, trois cents ans à la détruire à son tour, sans nous heurter trop tôt à sa puissance. Je répondis simplement : « Alors, prenons rendez-vous pour cette date. »

Dès aujourd'hui pourtant, le Communisme règne en maître sur l'immense Russie et sur de nombreux satellites qui n'en semblent point ravis, et il s'infiltre ostensiblement dans le reste du monde. Il tient déjà en main le cinquième du globe.

Il y a heureusement, sur le plan temporel, une seconde puissance qui peut se mesurer avec lui et qui se situe aux antipodes du bolchevisme totalitaire. L'Amérique, comme la Russie, a des richesses colossales. Elle chaperonne tout le nouveau Monde et son influence s'étend, à l'Est, jusqu'aux presqu'îles de l'Europe occidentale et à ses lacs intérieurs, tandis qu'à l'ouest, elle peut aller jusqu'au Thibet, par delà le Pacifique et la Chine. Mais, au spirituel, elle en reste vraiment trop « à la religion des affaires ».

Entre les deux, s'est abaissé le rideau de fer qui partage aussi les inépuisables ressources de la terre entre les deux régimes et ce partage lui-même constituera peut-être, pour un temps, l'instable équilibre de notre planète.

Auprès des deux colosses, l'Église veille et son action spirituelle, faite pour conduire le monde à la vraie religion, semble aussi seule capable de le ramener à la vraie raison humaine. Elle a pour elle la promesse de rester inébranlable sur son roc sacré, sans avoir à redouter l'assaut, pourtant souvent répété, des puissances de

l'enfer et cette vérité, démontrée par les siècles d'histoire, se fait jour même parmi ceux qui lui étaient le plus étrangers. Léon Blum l'affirmait récemment à un ami israélite, qui me le répéta alors tout chaud : « Mon cher ami, le salut est dans l'Église catholique, la seule grande Puissance spirituelle qui soit capable de résister à la marée adverse ». Il l'insinuait déjà hautement dans son livre *A l'échelle humaine*, livre écrit à la demande de M. Herr, le fils de l'ancien bibliothécaire de l'École Normale, qui s'était fait jadis le directeur dangereux de M. Blum et de quelques autres de nos conducteurs récents.

Je m'excuse de ces indiscrétions qui éclairent si heureusement mon exposé. L'échelle humaine devrait, toutefois, pour nous sauver vraiment, s'appuyer aussi sur un soutien céleste. Mais que d'échelons déjà on peut y compter utilement, même en parlant simplement d'Esprit !

Quant à l'Église, elle peut redire aux hommes qu'une fois le royaume de Dieu accepté, le reste est sûrement donné par surcroît. Mais son phare semble disparaître, durant les sombres tempêtes, pour ceux qui ont fait naufrage et des voix malveillantes déclarent alors qu'il va s'éteindre. Il faut du moins tenter le sauvetage des naufragés en dérive, en leur criant, par dessus les flots déchaînés, les mots qui portent plus directement ou qui leur sont plus familiers. J'ai pu constater, à Lisieux, que c'était une caractéristique de la nouvelle Légion qui se consacre à la Mission de France. Sans remonter à Marx, on peut ainsi affirmer aux communisants de bonne foi, que jusqu'ici les couvents ont été les seuls à pratiquer le vrai communisme, mais en y faisant chanter une espérance divine et en y incluant une charité vraiment désintéressée.

Inutile de discuter *essence* ou *nature*, avec les existentialistes de P. Sartre ; mais je leur demanderais plutôt d'ajouter hardiment au mystère de la vie présente qui les désespère, un certain nombre d'autres mystères, eux aussi très tangibles, et dont l'existence indiscutable peut servir de lumière directrice. Qu'ils reconnaissent l'atroce déchéance originelle, dont ils constatent le désarroi et dont nous pouvons compter les désastres depuis l'âge des cavernes jusqu'aux horreurs de la guerre totale, mais en s'accrochant aussi à l'idée du Rédempteur promis après la faute. Qu'ils sondent loyalement l'enjeu redoutable de notre liberté, de cette liberté qui ne semble avoir qu'une obligation stricte, celle de choisir elle-même son destin, comme nous le constatons en chacun de nos actes. Liberté qui se montre ainsi d'un prix infini aux yeux des hommes comme aux yeux même de Dieu, puisque Dieu permit à la liberté de saccager son œuvre au paradis terrestre.

Le mystère nous enveloppe de toute part même dans la nature ;

il faut donc l'accepter et s'y livrer humblement. En enchaînant ensuite l'un à l'autre les nombreux mystères d'ordre surnaturel qui s'échelonnent sur notre vie chrétienne, une lumière très douce se fait, toute baignée d'espérance. L'Église qui a le dépôt du mystère révélé, est là pour nous guider en un geste qui frappe les incroyants eux-mêmes. On se rappelle le mot de Paul Valéry : « Sur le bateau ivre du monde, un seul pilote est debout qui tient la barre, le Pape ! »

Quant aux sauveteurs préposés aux naufrages de notre temps, leur tâche est assurément difficile. La méthode, qui est, selon nous, la plus efficace, consiste à présenter la vérité tangible du Message évangélique, en sa clarté toute simple et à l'adapter au courant incessant de l'humanité en marche. Mais il importe de lui garder le mordant concret de son accent direct, sans trop le noyer dans les théories compliquées. Le divin Prêcheur disait : « Mes paroles sont esprit et vie ». Il faut essayer de prendre le même ton et de parler avec sa propre autorité, sans se perdre en des spéculations trop théoriques contre lesquelles des ratiocinants habiles pourront toujours ergoter. Le résultat sera comme au temps de l'Évangile : « La sagesse se trouvera justifiée par ses vrais enfants ! » (S. MATH., XI, 19).

A cette heure, le problème le plus redoutable est assurément posé au pays des Bolcheviks et il semble utile de rappeler la poussée incessante de cette dictature étrange qui crie tous les jours : « Sus au facisme ! », en écrasant ses propres sujets, tout en leur promettant le paradis terrestre, pour le jour où l'Évangile de Marx aura vraiment libéré les travailleurs.

La première expérience en a été faite sur le bon peuple russe à l'âme simple et communautaire et qui continue sans doute aujourd'hui à croire, malgré tout, beaucoup plus à l'Évangile du Christ qu'à la politique mondiale ou qu'à la production intensive !

Déchaîné maintenant sur les autres nations, le communisme s'avance d'un pas résolu, comme s'il était guidé par le Prince même de ce monde. Mais qui sait finalement si l'un et l'autre, sans même le soupçonner, ne travaillent pas au profit du royaume qu'ils prétendent détruire ? Après le choc violent porté par le communisme à la vieille société et à notre propre cerveau, notre individualisme, par trop égoïste, tendra peut-être à s'élargir de façon « à placer vraiment le bien commun avant le bien propre », suivant l'ordre de la charité, comme saint Augustin le recommande dans sa Règle.

Mais, tout en caressant cet espoir hypothétique, essayons de rappeler l'énorme pression qui se fait partout à cette heure et hélas ! la puissante réalité des étapes déjà franchies.

LE MYSTÈRE RUSSE

L'empire colossal des Soviets reste pour nous une énigme fascinante. Gorgé d'hommes et de richesses, il règne sur le double continent eurasiatique, isolé encore et défendu par un large glacis de territoires protégés, qui forment autant de colonies riches et civilisées.

Ainsi retranchés et régis par une dictature impitoyable, dite jadis « dictature du prolétariat » ; esclaves du pire des capitalismes, celui d'un État qui s'impose sans contrôle et sans appel possible ; munis de ressources incalculables, les russes bolchevistes ont pu mener à leur gré le jeu de la dernière guerre avec une habileté diabolique et ensuite saboter à leur avantage les interminables traités de paix. Leur immensité défie toute invasion ; tous leurs envahisseurs ont succombé malheureusement et nul ne peut savoir ce qui se passe exactement derrière le rideau. Seule leur contexture de cinquante républiques, composées d'éléments très divers, pourrait un jour (?) se dégager du terrorisme central, pour libérer l'immense troupeau de serfs silencieux ou de camarades épurés dans la terreur ; à moins encore que la Révolution ne dévore elle-même, l'une après l'autre, les équipes de ses redoutables dirigeants.

Les Soviets ont réalisé en Russie un travail gigantesque et inattendu, mais le succès remporté ne suffit pas à justifier le régime et les méthodes.

Les communistes ne parlent pas la même langue que leurs candides partenaires, (même quand ils s'appellent de Gaulle ou Bidault). Pour eux, tous les moyens étant bons pourvu que le parti triomphe, il s'agit simplement d'atteindre le but. Jadis, ils proclamaient l'internationale, bafouaient les militaires et exaltaient les Sans-Dieu. Aujourd'hui, ils s'affublent de vertus bourgeoises, ils militarisent les masses et chamarrent leurs maréchaux plus qu'aucun peuple du monde. Ils prônent même parfois la propriété individuelle, en certaines élections. Ils recourent au panslavisme et même à l'Église orthodoxe, comme au temps des tsars. Ils revendiquent pour eux le respect de l'univers et personne ne peut toucher à leur régime sacré, sous peine de lèse-nation.

En 1945, ils supprimaient le *Komintern*, mais en même temps, ils monopolisaient le patriotisme en tout pays, en fusillant au besoin leurs adversaires politiques, classés parmi les traîtres, les profiteurs, les saboteurs. Autant de fascistes à exterminer, pour assurer la libération des peuples !

Partout, des agents longtemps stylés à Moscou, se font les dictateurs locaux, en constituant une formidable « cinquième colonne » :

Kusinen en Finlande, Bierut en Pologne, Racoscy en Hongrie, la juive Anna Pauker en Roumanie, le fameux Dimitrof en Bulgarie, Tito en Yougoslavie. Et je ne nomme pas ceux des États Baltes, d'Ukraine ou de Biélo-Russie. D'autres font ostensiblement l'apprentissage de dictateurs en maints pays, comme Thorez en France et Togliatti en Italie, sans parler des colonies, de la Chine et de l'immense monde musulman. Ils ont mobilisé jusqu'au maréchal von Paulus, le vaincu de Stalingrad.

Ils ont à leur disposition des fonds inépuisables, produits en partie par des prélèvements opérés au nom de la Révolution et qu'en Russie, au début, on appelait simplement « *expropriatsia* ». J'étais là-bas, quand le groupe de Joseph Djougaschwilli réussit, au Caucase, vers 1906, le plus beau coup des révolutionnaires, en arrêtant un train qui transportait vingt cinq millions de roubles-or. Ce fut le vrai signal de sa fortune politique et, depuis lors, Joseph devenait le rival principal de Lénine. Ce genre d'expropriation s'est maintenu soigneusement au cours des multiples libérations patriotiques. Ces messieurs savent de quel prix est la « puissance d'argent », qu'ils attaquent si fort chez les autres. Eux n'en manquent jamais pour faire triompher la cause.

Mais qui aurait pu soupçonner, au début, le triomphe réservé aujourd'hui à l'Empire bolcheviste ? Je me retrouvais à Odessa à la fin de l'autre guerre, au moment où Lénine s'empara du pouvoir, en balayant le bavard Kérensky et le général Kornilof. J'étais à l'état-major de la ville pour y faire viser mon passeport, quand deux insurgés de vingt ans vinrent annoncer au camarade Polkovnick (colonel) que la ville était aux mains des Bolcheviks et qu'il devait céder la place. On fit alors des élections bien amusantes et dont le résultat ne fut d'ailleurs jamais publié. Les orateurs de carrefour réclamaient bruyamment la terre et la liberté : *Ziema i Svoboda* ! Ils ont été bien servis. Mais qui aurait pu croire alors que le bolchevisme menacerait un jour d'asservir le monde entier. Un ami français le docteur L. L., professeur en médecine, s'amusait alors à nous le prophétiser, en riant de bon cœur et, après vingt-cinq ans de séparation, il m'accostait à Paris, en me jetant ces mots : « Avais-je raison ? » J'en avais eu moi-même une première impression dès 1922, en voyant le général Vrangel arriver à Constantinople avec cent vingt bateaux de malheureux fuyards.

Leur mystique endiablée s'efforce d'atteindre le monde entier. Elle se pare alternativement de toutes les séductions de la vertu et du vice pour déchaîner la passion populaire contre un ordre soi-disant périmé. Elle déploie surtout deux grands services qui suffisent, à eux seuls, à créer un État totalitaire : une *information* fantastique et une *police* implacable, services qui furent empruntés

aux Russes par les dictateurs de Rome et de Berlin. Ces deux ministères forment la base du gouvernement. L'information se charge des propagandes monstres par manifestations géantes, par journaux livres, radio, cinéma, etc., et en fermant le pays à tout autre écho. La police impose la terreur en pouvant à son gré arrêter, juger et condamner. Mais sa répression s'est doublée ensuite d'un rôle économique, en conduisant elle-même, paraît-il, un dixième de la population aux travaux *forcés* et *gratuits*, qui ne coûtent ainsi à l'État qu'une soupe par jour. Les salaires américains feraient difficilement concurrence à ce régime. Le dixième de la population ! C'est le chiffre actuel donné dans *Carrefour*, par M. Kœstler, auteur de *Zéro et l'Infini ;* cela ferait donc dix-sept à dix-huit millions (?). Un évêque atholique, (Mgr Sloskan), ancien condamné qui avait tenu lui-même les registres de statistiques, nous expliquait comment de son temps, de 1928 à 1934, les autorités provinciales devaient maintenir à cinq millions le chiffre des forçats, en se conformant aux demandes des diverses spécialités nécessaires, pour chacune des fournées d'arrestations à opérer. La *relève* se faisait par cinquante mille chaque fois qu'il y avait eu cinquante mille morts ou libérés, parmi les condamnés. L'individu est vraiment un *zéro* en présence du système et du Parti qui représente *l'infini*.

J'admire spécialement la souplesse diabolique déployée par les Bolcheviks, depuis le commencement de la dernière guerre, mais aussi la candeur des naïves démocraties qui se font berner à chacune de leurs tractations, sans tenter vraiment de corriger leur complaisance.

Au début des hostilités, les Soviets comptaient sûrement (comme certains autres peut-être ?) venir bientôt camper sur les ruines que les premiers belligérants auraient accumulées en leurs propres territoires. Il n'y aurait plus alors qu'à paraître, pour proclamer la libération communiste et imposer son régime. Ils s'offrirent tout d'abord gratuitement un premier partage très fructueux de l'Est européen, en faisant alliance avec Hitler, de 1939 à 1941. Trompés par l'effondrement inattendu et trop rapide de la France et par l'impréparation trop classique de l'Angleterre, ils furent envahis eux-mêmes par les Allemands victorieux. Mais ils se firent alors les champions, d'ailleurs héroïques, de l'indépendance universelle et ils implorèrent avec larmes les démocraties les plus libérales, en gémissant d'une façon très légitime sur leur retard à constituer un second front.

Depuis lors, ce fut eux qui menèrent à leur guise le jeu de la guerre et de la paix. A Téhéran, à Yalta, à Potsdam, le rusé Géorgien obtint les plus larges promesses, sans rien offrir lui-même. Aux Alliés qui voulaient aller sur Vienne et sur Berlin par la voie plus

sûre des Balkans au lieu d'aller piétiner en Italie, il répondit, assure-t-on, par la menace de faire une paix séparée, sur le plan de celle qu'il esquissait, en juin 1941. Les Balkans constituaient dès lors une chasse réservée. Au nom des engagements, pris durant les trois rencontres, les Américains durent même reculer de 150 kilomètres en 1945, sur le territoire conquis et l'abandonner à la razzia des Russes. Puis, jusqu'au bout des interminables négociations de paix, ceux-ci marchandèrent effrontément avec d'honnêtes partenaires, après s'être d'abord servis eux-mêmes très largement, pendant que les nations exsangues languissaient, même en Russie, dans une misère douloureuse et dans une anarchie spécialement favorable à la Révolution mondiale.

Nous souhaitons assurément une entente finale et durable entre tous les peuples ; mais pour y réussir vraiment, il faudra un insigne miracle.

Je reste pourtant convaincu que Dieu tirera finalement un bien inattendu de ce gigantesque brassage des nations. Je garde confiance même en la Russie, qui a porté jusqu'en Alaska la Croix du Christ Pantocrator et de la Vierge toute sainte. Un ami russe de Staline, Sepiaguine, ancien député socialiste à la première Douma, qui, durant son lycée à Tiflis, était seul avec lui à aller se confesser, chaque mois, au Staretz du Séminaire (père spirituel), nous disait même en 1938 que Joseph se convertirait ? ? ? *Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Il y faudrait en effet la toute puissance de Dieu. Mais, à défaut du sinistre dictateur, nous pouvons compter assurément sur l'intervention des innombrables victimes, qui furent souvent d'authentiques martyrs de la loi.

Le peuple, ami des icones saintes, suivant la promesse de Fatima, aura sa place un jour dans une chrétienté lentement réunie et reconstituée, sinon l'œuvre du Sauveur se verrait compromise parmi nous. Le pape Pie XII nous le répétait encore en mars 1946. Mais, comme les Apôtres, dans l'Évangile, après le discours apocalyptique, nous disons avec angoisse : « Seigneur, quand cela sera-t-il ? » Jésus répondait : *Vigilate !*

A Rome, on ajoutait jadis, pour l'État : *Caveant Consules !*

G. Quénard.

LA COMMUNAUTÉ NATIONALE

Echos de la Semaine Sociale de Strasbourg

Communauté : le mot n'est pas nouveau ; mais son usage se répand et se charge de plus de signification. Après avoir désigné, dans notre langue, presque exclusivement un groupement ecclésiastique, il prend un sens politique. Ne s'en étonneront que ceux qui ne perçoivent pas que le monde présent est orienté vers l'au-delà, et que les réalités et organisations naturelles sont le reflet d'une pensée créatrice dont le plan comprend un monde surnaturel, à l'égard duquel ce que nous voyons n'est qu'une ébauche. Le vrai monde qu'éclaire la vraie lumière et où s'épanouit la vraie vie, ce sont ces cieux nouveaux et cette terre nouvelle où les élus seront « consommés dans l'unité ».

Actuellement, la communion des saints réalise une part de ce mystère. Il est normal que le progrès des esprits et le développement des conditions matérielles de notre vie entraîne l'humanité dans le sens de la communion des saints. C'est où vont les échanges de vie de plus en plus indispensables et universels, que ce soit l'interdépendance économique des Etats ou leur interdépendance politique, et le retentissement des problèmes nationaux dans le reste de la planète. Par l'étendue de leurs ambitions, par l'accent qu'ils mettent sur ce qu'il y a d'international dans la question ouvrière, par leur nom même, le faisceau de forces antichrétiennes que constituent les communistes, de leur côté, contribue à faire saisir ce qu'il y a de global et d'un dans la société humaine. Tous ces faits rentrent dans le jeu de la Providence et ce sont, sous sa main, des matériaux du royaume de Dieu.

La Semaine Sociale de Strasbourg a donc pris pour thème de ses travaux, en juillet dernier, l'une des tendances sociologiques les plus en harmonie avec l'esprit chrétien. Il est singulier qu'au cours des conversations qu'alimentaient les ombrages du Parc de l'Orangerie, certains auditeurs se soient plaints que la plupart des leçons fussent trop laïques et telles qu'un incroyant aurait pu les professer. N'était-il pas sensible que la clarté de ces enseignements venait d'une lumière cachée au fond du cœur, que seul un croyant perçoit les harmonies de la raison et de la foi et que le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, s'il n'était pas prononcé, était sans cesse à fleur de texte ? Ni l'idée générale de la semaine, ni la cohérence des expo-

sés, ni l'atmosphère de ferveur qui planait sur les séances n'eussent été possibles, si l'on n'avait senti que ceux qui parlaient comme ceux qui écoutaient baignaient dans les eaux vives de la grâce de Dieu.

Retenons quelques thèses majeures : il sera agréable de refaire ce « pèlerinage aux sources » d'un christianisme tout proche de l'homme.

I

Si l'on donne au mot communauté un sens plutôt biologique, l'on ajoutera aussitôt qu'une communauté humaine portera le signe de la volonté et de l'initiative des hommes qui la composent. Une communauté nationale comprend la spontanéité du groupement jailli de l'instinct social de l'espèce ; les conditions de vie d'un groupement déterminé qui s'appellent sol et race ; les fatalités de l'histoire, qui ne sont déjà plus des fatalités pour tous, et qu'on appelle langue, coutumes ; et par-dessus tout il est évident que l'histoire « donne une âme aux peuples qui la font », selon le mot de Verhaeren : la communauté nationale est un corps que cette âme inspire ; ce souffle est une volonté de vivre ensemble qui crée des organes propres à perpétuer, avec cette volonté, des biens que l'on estime précieux pour soi et pour les générations qui suivent. Par cette volonté, normalement cristallisée en institutions politiques, la communauté humaine s'achève en société.

L'organisation sociétaire, qui est une perfection, est en même temps un danger. Les hommes qui ont élaboré la société, ou l'ont acceptée, doivent y rester pleinement hommes avec la liberté et les droits de l'homme, et éventuellement du chrétien, que cette liberté a charge de faire valoir. Les hommes en qui s'incarne l'organisation sociétaire, autrement dit l'État, prennent conscience de leur côté d'un bien commun à la nation, qu'ils ont charge eux aussi de faire valoir. Si sur la notion même de bien national il n'y a pas de conflit, il peut y en avoir sur son contenu et ses limites ; il y en aura peut-être sur la hiérarchie des valeurs. Il se rencontre des États qui n'admettent pas que l'homme garde sa valeur dans la société ; selon des expressions devenues célèbres, ils ne voient dans le citoyen qu'un zéro dans l'infini, ou tout au plus une unité mathématique sans plus de relief et de personnalité que les autres chiffres, et dans son « moi » une « fiction grammaticale ». Il y a donc lieu de revendiquer hautement que le principe suprême du droit n'est pas à chercher du côté de la société, mais du côté des hommes eux-mêmes : ce principe, c'est la dignité inviolable de la personne humaine.

En fait, l'État rencontre devant lui moins les hommes à titre

individuel que des hommes déjà engagés dans des sociétés dites intermédiaires. Il leur doit le respect, en tant qu'elles sont une expression de la liberté humaine. Assurément l'État prétend les respecter, il reconnaît la liberté d'association, sous la réserve qu'elles ne sont pas contraires au bien commun. Et dans l'abstrait, cette attitude est juste et ne souffre pas d'objection. Mais ce bien commun, l'État est porté à le définir d'autorité, à identifier le droit avec la légalité. Or la légalité, en tant qu'elle n'est que l'expression matérielle d'une majorité, peut couvrir autant l'oppression que le respect de la personne humaine ; la majorité, comme telle, n'est pas par elle-même l'interprète authentique, moralement valable, du bien commun. Pour rester commun, c'est-à-dire le bien de tous, le bien qu'on cherche doit être un bien humain, un avantage ou un épanouissement pour ce qui en nous est spécifiquement humain, fût-ce au détriment d'autres ambitions soit matérielles, soit spirituelles, qui ne vont pas dans le sens de sa valeur. Sinon, sous le nom de bien, l'on veut une chose qui n'en est pas un pour l'homme comme tel. Et, par le fait, au lieu de construire la communauté et d'unir les hommes, on les oppose, on les disperse dans les voies du mal. La société n'est réelle, solide et stable que si elle est organisée à la fois par les personnes et pour elles.

Ces principes gouvernent les relations de la Société avec les groupements familiaux et économiques. Ils servent de solution aux problèmes que pose la vie de ces groupements, tels que l'organisation de l'éducation et de l'enseignement de la jeunesse. Que la coordination entre les diverses communautés d'une nation soit malaisée, on le sait, mais encore faut-il que l'effort d'ajustement ou le conflit naissant trouve dans la considération de la dignité humaine sa loi. Un ordre de choses, si l'on peut dire, qui serait l'effet de la contrainte constituerait une machine, non une humanité. L'unité d'une communauté humaine qui va vers l'exténuation de la personnalité, manque son but : l'unité à retenir est celle qui stimule la personnalité. Pas plus que l'activité du cerveau ne paralyse et n'absorbe les autres fonctions corporelles, ainsi l'autorité de l'État ne sera pas au détriment des membres ou des sociétés qu'il régit. En ce qui nous concerne, en France, nous avons à lutter contre nous-mêmes en proie à deux tendances opposées de notre génie : le goût de la liberté et le goût de la logique qui, par attrait pour l'organisation et l'unité, pousse à la centralisation.

En face de la communauté spirituelle qu'est l'Église, l'État est amené à jouer le tout de son existence, non au sens où il s'agirait de se maintenir hors de l'influence de l'Église pour subsister ou de disparaître en la subissant ; mauvais dilemme, que seuls les préjugés inspirent, non la réalité et l'histoire. Il n'y a pas de conflit radical

entre l'Église et l'État ; ni à l'une ni à l'autre « rien de ce qui est humain ne leur est étranger ». Nous parlons au sens où l'Église apporte leurs conditions de vie aux sociétés comme aux individus. Certes, l'Église ne vient pas imposer un régime politique ou financier, pas plus qu'un métier ou un plan de maison. Mais elle prêche et propose ses dogmes et ses commandements qui infusent aux hommes et aux sociétés une vitalité, grâce à laquelle s'établit à la fois leur prospérité et celle de l'Église. Comparée aux autres sociétés, telle qu'une famille ou un syndicat, l'Église n'est pas une « minorité » à respecter ; elle représente un tout d'un autre ordre, et si l'État peut parfois fermer ses frontières à l'immigration étrangère ou à des produits importés, il doit laisser ouverte la porte des consciences, et accorder à ses sujets la possibilité de créer les institutions qui expriment leur foi. L'on note, dans plus d'un cas, l'application de l'Église à se décharger de tous les soucis temporels que parfois les circonstances lui imposent ; l'on aimerait relever du côté de l'État une volonté parallèle de laisser en dehors de sa domination la législation spirituelle. Ces attitudes répondent non pas à l'affirmation d'une séparation de droit entre l'Église et l'État, qui serait un blasphème et une impiété, disait Pie X ; mais à une spécialisation d'activités et à un accord d'équilibre ou une distinction de compétences entre deux pouvoirs qui sont, disait Léon XIII, chacun souverain dans son domaine.

Le contact avec l'Église et la contemplation de sa vie suggéreraient à l'État le meilleur mode d'unité à réaliser entre les citoyens. Si le fondement de cette unité est la race, l'on tombe dans l'instinct et le dynamisme aveugle du monde animal ; si c'est la solidarité dans le travail, les lois du travail règlent les rapports entre les hommes, et l'esprit se trouve sous l'empire de la matière ; si c'est le droit et la justice, au-delà de l'attribution à chacun de ce qui lui est dû, le terrain est libre pour l'égoïsme et la division des forces. La loi de l'Église, le précepte personnel de son fondateur, le signe auquel on reconnaît ses adeptes, le sens de sa discipline, le génie de ses institutions et de ses œuvres, c'est la charité : amour de tous pour un seul et même Dieu, amour des hommes, sans exclusion, par ordre de Dieu et par amour pour Dieu. L'amour seul respecte à la fois l'homme et son prochain ; il émane de la libre initiative de celui qui le donne et il vise par ce don à porter autrui à sa perfection humaine et divine. Combien l'Église inonde de sa paix une société qu'elle anime, elle qui la puise sans cesse dans la présence eucharistique de Jésus-Christ, signe d'unité et lien de charité entre tous ceux qui se nourrissent de lui et qui sont, dit saint Paul, comme un seul corps en lui !

II

Laisser vivre, aider à vivre ce qui a le droit de vivre ; respecter, protéger hommes et communautés dans la nation n'est qu'un des rôles de l'État. Un autre de ses rôles est de les incorporer, de les intégrer, selon les âges, les classes, les catégories, dans la communauté nationale, de les faire contribuer à sa formation et à son développement. Les diversités n'ont tout leur prix que si elles deviennent harmonie.

Sur le plan moral, le groupement le plus favorisé d'une nation est sa jeunesse. A l'échelle du foyer les parents, à l'échelle du pays les gouvernants, lui accordent le meilleur de leur attention. Cela s'explique : telle jeunesse, telle nation. Si la tentation est grande, déjà pour les parents, d'enfermer les enfants dans leur propre univers intellectuel et moral, combien plus pour l'État, qui aperçoit moins leurs différences parce qu'il en est plus loin, et dont les conceptions ne sont pas nuancées de paternel amour. L'on en voit revenir à l'idée de Sparte que les enfants naissent au service de l'État ; on entend dire qu'ils appartiennent à l'État, dont les parents ne sont que des instruments et des mandataires, puisque c'est lui qui leur fournit les moyens de leur donner vie et croissance. Au fait, l'enfant n'appartient qu'à lui-même et à Dieu. Il y a lieu de lui présenter la France, puisqu'il s'agit d'elle, comme un pays où il fait bon vivre, de qui l'on a beaucoup reçu, à qui l'on est appelé à beaucoup donner, et à qui il est glorieux de donner. Quand l'esprit familial aura pénétré dans la conception de la patrie, et quand les jeunes sauront que l'amélioration de la société, qu'ils réclament toujours avec ardeur, dépendra de la valeur qu'ils auront acquise par le jeu énergique de leur liberté, les flots d'un amour enthousiaste pour la patrie charriant les volontés, il y aura beaucoup de fait pour l'union des Français. Mais cet amour, ce n'est pas de la pression de l'État qu'il jaillit. A côté d'un sens égoïste, il y a dans l'adage : *Ibi patria ubi bene*, une constatation d'ordre psychologique : l'on n'aime son pays comme on aime sa famille que si l'État se penche sur ses enfants comme une mère qui les nourrit non pour elle-même, mais pour eux, et s'il a créé, en même temps qu'un climat de saine moralité, un entraînement à la vie de la maturité dans la profession et dans la cité.

Le problème de la jeunesse se précise dans le problème de l'école. Là se forme l'homme et le citoyen ; ce qui n'exclut pas la famille et les autres forces éducatrices, parmi lesquelles au premier chef il y a l'Église. Que l'éducation doive être nationale, qui le niera ? Qu'après les dissensions qui ont ajouté à la tristesse de ces dernières

années, en raison de l'incertitude des esprits, un plus grand effort de rapprochement, certains disent un brassage, soit louable, concédons-le. Mais quelle est la mesure des interventions de l'État requise pour garantir que l'enfant est élevé en Français, et rendu sensible aux intérêts de la France ? Là gît la difficulté, pour la solution de laquelle il n'y a pas de formule. Il est sûr au moins, l'histoire en fournit la preuve, que l'école d'État, unique pour tous, n'est pas le régime indispensable. La liberté de l'école n'est pas plus dommageable à l'État que les autres justes libertés. Si large qu'on fasse la place au contrôle des autorités publiques, du moins n'est-on pas justifié de supprimer le principe de la liberté. Que vaut la crainte qu'on soulève de se trouver dans l'avenir devant une scission de la nation en deux jeunesses ? Ceux qui en parlent y croient-ils réellement, disons scientifiquement, en conséquence d'une observation concrète ? Deux jeunesses, si l'on veut, ou même plus, au sens où, malheureusement du reste, tous ne sont pas animés du même idéal spirituel et n'ont pas une définition identique de leur destinée ; mais une seule jeunesse, au sens où la Patrie trouvera en tous des enfants éclairés, aimants, dévoués jusqu'aux sacrifices les plus héroïques, par suite d'un accord sur les valeurs temporelles fondamentales.

Sur le plan du travail, on est contraint d'avouer que la classe ouvrière s'est vue séparée de la vie de la nation et a tendu à se constituer en une masse qui, avec des aspirations françaises aussi authentiques que celles des autres classes, avait le sentiment d'être à part et mal insérée dans une communauté, créée cependant pour comprendre et servir tous ses membres. Certes si le prolétariat se caractérise par la dépendance et l'insécurité des conditions de vie, il s'étend plus loin que beaucoup ne pensent et se dérobe sous des situations nominalement honorables. Cependant on ne sait que trop que le libéralisme économique et les visées des producteurs au profit maximum ont fait de l'ouvrier, spécialement dans l'industrie, une machine à rendement, souvent sans autre considération. Il y a nombre d'années que l'on s'efforce d'y remédier, et tout chrétien fait écho avec émotion à la parole de Léon XIII sur la misère imméritée des travailleurs. Mais le redressement d'une situation aussi fâcheuse, et comme cristallisée dans les mœurs, est difficile. Que par tous moyens l'ouvrier soit déprolétarisé ; qu'il puisse secouer sa dépendance par des institutions où il a son initiative et sa responsabilité ; qu'on cesse de le lier au seul côté économique de son travail pour le mêler à ses ramifications sociales ; qu'il ait les charmes de ses devoirs de famille ainsi que les avantages de la culture qui lui est normale comme professionnel et comme citoyen ; qu'il soit, dans toute la mesure et sur tous les plans réalisables, un associé plus qu'un employé, et qu'il trouve dans son travail l'exercice d'un

maximum de droits et d'humanité. Mais d'autre part, il revient aux ouvriers de comprendre le mauvais jeu de ceux qui les poussent à faire masse avec l'intention de changer en opposition la distinction des classes, et en lutte leur coordination. La transformation d'une classe en parti politique est à sa manière une désintégration de la communauté nationale.

Sur un plan mi-social mi-politique, il y a lieu de concilier les intérêts des citadins et des paysans, d'empêcher leurs sentiments de s'exaspérer dans la jalousie ou les querelles, de leur inculquer la conviction que leur double activité, que leur différence de tempérament, de vertu, enrichit la communauté. Les plaintes viennent surtout actuellement du monde paysan : la terre est délaissée ; la migration urbaine ôte à la population française ce caractère aux trois-quarts rural qu'elle avait il y a cent ans ; rend spécialement malaisée l'exploitation du sol ; donne lieu à des hausses de prix inintelligibles aux citadins. C'est ici que se placent utilement les services généraux de l'État par lesquels il aide, stimule, supplée ; toute une politique de l'eau, de l'électricité, des routes, qu'il a seul en son pouvoir, ferait comprendre aux paysans qu'ils ne sont pas des citoyens de seconde zone ; on les verrait moins, d'autre part, aux époques où ils ne se plaignent pas, proclamer avec orgueil qu'on ne peut pas vivre sans eux. Vivant côte à côte, citadins et paysans, sous l'impulsion de l'État, sont invités à reconnaître qu'ils ne peuvent vivre les uns sans les autres, et que la nation puise sa solidité dans leur coopération.

Les communautés qu'on pourrait appeler territoriales, que sont les provinces, semblent parfois un obstacle à l'unité nationale. Il arrive que des États interdisent l'emploi d'une langue ou d'un dialecte qui font corps avec une partie de la population, et proscrivent ses coutumes et les monuments de sa culture. C'est toujours parce que l'unité est conçue sur le plan homogène de la matière ; si elle l'est sur le plan de l'esprit, la diversité apparaît normale. Les provinces sont entrées dans la communauté nationale par amour ou par force ; mais quoi qu'il en soit, elles s'y sont agglutinées ; par suite elles ont en quelque sorte une double histoire, appelée à fortifier un patriotisme local en même temps qu'un patriotisme national. Par exemple, nous avons eu de grands Lorrains, qui ont incarné la grandeur de la France. Ces élites militaires, administratives, littéraires, scientifiques, artistiques, sont des chaînons qui rattachent l'ensemble d'une province fière d'elle-même à la communauté française. La culture et les institutions locales, par la liberté même qui leur est laissée, insinuent dans les cœurs l'amour de la grande Patrie.

Sur le plan strictement politique, réussira-t-on à relier solidement

à la communauté française les peuples si différents de nous et si différents entre eux qui forment l'empire français ? Quel est l'avenir de l'Union française ? Les territoires d'outre-mer sont pétris de notre sang et de nos services ; leurs libertés, leur organisation est due à notre volonté ; les colons qui y sont établis représentent un ferment de civilisation hautement avantageux. Et cela permet de revendiquer une place pour la France en ces pays. Mais que peut être cette place ? Il y a là des communautés nationales qui existaient et que notre présence a modifiées, d'autres qui ont pris conscience d'elles-mêmes sous notre impulsion. Les droits qu'elles ont à se gouverner elles-mêmes, à s'inspirer dans leurs institutions de leur propre histoire et de leur propre tempérament, leur deviennent plus évidents par le contact même de nos habitudes et de nos doctrines. Il n'y a pas à contester ces droits, mais à y ajouter les nôtres, ou parfois à y renoncer. La colonisation, si elle est fidèle à ses justes intentions, se pose à elle-même son terme : une fois ce pays faible, et, pour ainsi dire enfant, parvenu à sa majorité humaine, la mission éducatrice prend fin. Entre la métropole et ce qui fut colonie, il ne restera peut-être un jour plus de liens juridiques ; encore est-il de l'intérêt de la métropole que son administration soit toute de justice et d'entr'aide, que l'émancipation ne soit pas l'effet d'une révolte et ne s'accompagne pas d'amertumes et de ressentiments, et que demeure, entre ces puissances désormais distinctes, plus qu'entre les autres membres de la famille humaine, une profonde et efficace sympathie.

*
* *

Du côté de la communauté, respect ; du côté des personnes, fidélité. Ce seraient de bonnes règles. Ni les individus ne doivent confisquer la communauté, ni la communauté les personnes. Les deux malheurs, hélas ! viennent l'un par l'autre : celui qui s'empare du pouvoir, domestique les hommes pour le garder ; et là où l'État prend possession des personnes, un petit nombre d'individus s'empare de l'État. Aujourd'hui la tendance de l'État est à la centralisation et à l'unification. Aux citoyens de le défendre contre lui-même par un ample usage de leurs droits personnels. L'État doit être contraint à ce qu'on a appelé le pluralisme, et cela sur le plus grand nombre de terrains possible. De la communauté nationale vaut ce que saint Paul dit de l Eglise : un seul et même esprit de vie y inspire diversité de fonctions. Les hommes peuvent-ils mieux gouverner les peuples que Dieu, qui se fait d'eux une communauté universelle, en laissant à tous, dans un large cadre légal, les risques et les gloires de leur liberté ?

J. Verstaen.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

R. P. Galtier, S. J., *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs.* — Collection Analecta Gregoriana, series theologica. 1 vol. in-8°-290 p. Presses de l'Université grégorienne. Rome. 1946.

La question difficile du rôle de l'Esprit-Saint dans notre sanctification, restée à l'ordre du jour depuis que Pétau l'a soulevée, nous vaut un nouvel ouvrage de la part d'un maître dont la compétence en cette matière est bien connue. Nous connaissions déjà, par ses travaux antérieurs, la position catégorique du R. P. Galtier. Vigoureux défenseur de la thèse de l'habitation spéciale de Dieu dans l'âme des justes, — vérité des plus solidement établies et d'une incomparable fécondité spirituelle, dont il eut le mérite avec quelques autres théologiens de rappeler l'importance et l'efficacité, — il rejette avec la même énergie l'opinion, aujourd'hui abandonnée, du célèbre théologien partisan d'une union spéciale du Saint-Esprit avec nos âmes. La façon dont s'expriment beaucoup de Pères grecs semblait à Pétau si décisive qu'il ne croyait pouvoir échapper à cette conclusion. Depuis lors, à plusieurs reprises, d'autres essais d'interprétation furent tentés. Scheeben, Mgr Waffelaert, le P. de Régnon, Scholl, renoncèrent à l'idée insoutenable d'une union substantielle entre l'âme juste et l'Esprit-Saint, ainsi qu'à une opération *ad extra* exclusivement attribuée à une personne divine, mais ils maintinrent à côté de l'habitation substantielle commune aux Trois Personnes, une union conçue (avec des nuances diverses) comme accidentelle morale ou mieux organique, comme société substantielle, particulière à la troisième personne de la très sainte Trinité, jouant le rôle d'intermédiaire entre les deux autres et nous.

Le R. P. Galtier n'entame pas l'examen des difficultés sérieuses et des obscurités auxquelles donnent lieu ces théories. Laissant là le problème de leur conciliation avec une théologie trinitaire exacte, il leur reproche de se fonder sur une fausse exégèse des Pères orientaux et il cherche à justifier cette critique de base par une enquête des plus précises et des plus complètes. Sans pouvoir le suivre de saint Ignace d'Antioche à saint Cyrille d'Alexandrie en passant par saint Irénée, saint Athanase et les Cappadociens, on notera son idée maîtresse (déjà exposée autrefois) : le langage des Pères est celui de

polémistes, surtout après l'hérésie des Pneumatomaques (vers 360). Jamais ils n'ont voulu dire que le Saint-Esprit jouait un rôle exclusif ou privilégié à l'égard de nos âmes. Loin de songer à une intimité réservée, à un contact plus étroit, ils paraissent, au contraire, lui attribuer une fonction subordonnée. Quand ils l'appellent le « saint », « le sanctificateur », c'est en s'appliquant à faire remarquer que son pouvoir sanctificateur est une propriété de la divinité elle-même, que l'Esprit ne posséde absolument rien en dehors du Père et du Fils. Ce qu'ils cherchent, en effet, c'est à prouver l'identité de nature, de pouvoir, de sainteté et l'égalité absolue entre les différentes hypostases divines. Les Pères répètent sans cesse que l'esprit sanctifie, car la sanctification requérant la puissance divine, ils appuient ainsi leur thèse de sa divinité, de même que contre Arius ils usèrent d'un procédé analogue pour venger la consubstantialité du Fils.

Tout le monde accordera bien volontiers au R. P. Galtier que les Pères grecs n'ont pas parlé d'union substantielle de l'âme avec l'Esprit-Saint, d'une inhabitation propre ou d'une union personnelle exclusive, même saint Cyrille d'Alexandrie, comme depuis longtemps d'ailleurs le P. Mahé l'avait démontré.

Mais bien des théologiens et des patrologues se demanderont s'il n'est pas excessif de forcer toute la tradition orientale à épouser le moule latin augustinien et thomiste de la doctrine des appropriations. Car c'est bien de cela qu'il est question. N'envisageons ici que notre divinisation, comme disent les Pères grecs, opération *ad extra*, mais qui a ceci de particulier, qu'elle nous fait participer à la vie même de Dieu. Les Grecs, sans jamais diversifier la puissance, ni multiplier les opérations divines, aiment à parler d'une action qui vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit. C'est la même œuvre, mais avec un caractère spécial pour chaque personne, car notre sanctification venant originairement du Père, revêt une modalité particulière quand elle est effectuée par l'Esprit, qui est le terme, de la très sainte Trinité. Par sa position même il joue le rôle de lien nous rattachant aux deux autres personnes et nous introduisant dans leur vie intime.

Faut-il dénoncer en cela une théologie défectueuse, inachevée et prêtant à des contradictions ? Un critique du R. P. Galtier le fit, il y a vingt ans déjà. Ne peut-on pas voir plutôt une visée complémentaire du mystère le plus profond, et qui, lorsqu'on tient rigoureusement les principes essentiels, peut servir grandement l'intérêt des âmes par son aspect concret imagé et vivant, en même temps que si rapproché des données des Ecritures, des paroles mêmes de Jésus et de tant de prières de la Sainte Liturgie ?

J.-Ph. Godard.

Régis Jolivet. *Introduction à Kierkegaard.* In-8°-xiii-254 p. Edit. de Fontenelle. Abbaye Saint-Wandrille. 1946.

Il y a un siècle, peu avant sa mort, le génie de Kierkegaard lui permettait de prévoir son influence posthume venant réparer l'oubli de ses contemporains. Notre époque de bouleversements et d'anxiété a préparé, plus que jamais, le cœur humain éternellement inquiet à s'arrêter au message du penseur danois, le philosophe de l'angoisse. Il est devenu, en quelque manière, « l'homme du jour », qu'il n'est plus permis d'ignorer. Ses œuvres nous sont désormais accessibles grâce à de bonnes traductions, mais ceux qui les abordent reconnaissent aisément l'effort qu'exige et les difficultés que pose un contact tant soit peu sérieux avec une pensée aussi complexe, obscure et profonde. Un petit nombre seulement trouvera le loisir de se reporter à des études critiques approfondies comme celles du philosophe Jean Wahl ou du théologien protestant Bohlin, et cependant le besoin d'une initiation se fait sentir. M. R. Jolivet l'a parfaitement compris et pour aider à tirer profit des richesses intellectuelles et religieuses du « Pascal danois », il présente un livre d'introduction allégé de toute érudition inutile et de toutes systématisations abstraites (odieuses d'ailleurs à K. que déjà hantait la crainte d'être un jour la proie de « professeurs »). S'en tenant à l'essentiel, s'effaçant derrière l'auteur par de très nombreuses références, essayant non de cataloguer une doctrine mais de sympathiser avec une âme amie et d'entrer dans une expérience vécue, M. Jolivet joint à tous ces mérites celui de la clarté. On l'admire d'autant plus qu'il traite d'un écrivain énigmatique persuadé que sa vocation était de « rendre les choses plus difficiles », habitué à idéaliser les différents personnages qu'il découvrait en lui-même et leur prêtant la parole et la vie, comme le disait un critique, pour s'en tenir à une certaine distance et en manier successivement les ficelles.

La moitié du livre concerne la vie et l'âme de Kierkegaard, le reste, sa pensée et principalement sa pensée religieuse. Et c'est fort bien ainsi. Comme pour tout existentialiste, en effet, les circonstances concrètes où il a vécu et qui ont occasionné ses attitudes et ses choix, revêtent une importance décisive. Elles seules peuvent rendre compte du « choc » existentiel et de ses nuances. On ne comprendrait guère Kierkegaard sans connaître ses rapports avec son père, avec Régine et avec Mynster... D'ailleurs, pour ce qui touche sa philosophie — dans la mesure où elle existe — elle reste finalement décevante. On ne pourrait la sauver qu'autant qu'on abandonnerait ses fondements et un examen impartial dicte à M. Jolivet cette conclusion juste et sévère : « Cette subjectivité devient synonyme de nuit intelligible » (p. 236). Jamais une réaction contre les excès du ratio-

nalisme et de l'idéalisme n'autoriserait à jeter le discrédit complet sur la connaissance objective et conceptuelle.

Mais comme homme et comme chrétien, Kierkegaard provoque notre admiration, gagne notre sympathie, même si sa position religieuse réclame de graves réserves. La compétence théologique de M. Jolivet lui rend facile une mise au point rapide et sûre et une mise en valeur des éléments utilisables dans l'expérience kierkegaardienne parmi tout ce qui subsiste du protestantisme luthérien.

Son message vient à point. A notre époque où triomphe trop souvent la vie superficielle et mécanique, où la personne est écrasée, submergée dans l'anonymat des masses, les talents et les caractères nivelés par en bas, où la banalité de la pensée et l'absence d'effort intellectuel personnel font tant de ravages, où enfin le surnaturel constitue un monde fermé à une multitude d'esprits, Kierkegaard joue le rôle du taon qui réveille les assoupis et force à se poser des questions. On peut lui reprocher son manque regrettable de sens social, du moins cet homme extraordinaire qui voulut être l' « Exception », l' « Individu », a cherché à nous faire vivre de l'esprit. Loin de désirer des disciples, masquant au contraire son vrai visage et son drame intime sous le voile de l'ironie et du sarcasme, il travailla à susciter des hommes comme lui, soucieux de respecter leur originalité unique et celle des autres à l'encontre de toute facilité et de tout conformisme. Apôtre de l' « intériorité », de la vie profonde, véritable accoucheur d'âmes, son principal mérite à nos yeux est de l'avoir été parce que chrétien et pour gagner les hommes au Christ. Au-dessus de tout il sut placer la religion, le contact de l'âme avec l'Infini. Homme de la prière intense, il vécut assoiffé de Dieu, de ce « Toi » transcendant entre les mains de qui il se sentait, tremblant d'angoisse devant cette Majesté écrasante, à cause du sentiment de son péché. Ses brèves années tendues vers l'*Alleluia* de l'éternité, l'auteur nous les montre marquées d'un sérieux souvent dramatique. Il a voulu ressentir constamment « sur son crâne le poids de l'Infini », réaliser son engagement inconditionné, son risque de la foi, avec une farouche intransigeance contre toutes les existences installées dans une religion confortable, dans un christianisme doucereux vide d'héroïsme. Son hérédité, son tempérament ultra-mélancolique et l'erreur religieuse dont jamais il ne se dégagea entièrement, l'ont trop aiguillé vers la conception inexacte d'un christianisme d'épouvante et empêché de retrouver la santé, l'équilibre spirituel d'un saint Augustin. Cependant telles de ses pages peuvent se comparer en profondeur et en émotion au premier livre des *Confessions*, comme aussi par la place laissée à l'idée de Dieu dans l'éveil de la réflexion ou par la profonde humilité devant l'Etre Infini.

Ses faiblesses, M. Jolivet les éclaire d'un trait délicat mais ferme surtout dans la fort belle conclusion d'un livre déjà si attachant.

Délibérément, l'auteur s'est abstenu d'établir des rapprochements ou antithèses entre Kierkegaard et ses émules dans l'existentialisme. On s'égare sans doute facilement dans ce genre d'exercices. Toutefois qu'il soit permis de souligner pour finir, que si l'angoisse figure parmi les principales catégories de la pensée de Kierkegaard, son journal contient l'aveu d'une poignante tristesse — « chaque fleur de mon cœur devient une fleur de glace... Oh ! comme je sens que je suis seul... Je fais des mots d'esprit ; les gens rient, je pleure) » — ces larmes n'ont pas été celles d'un pessimisme désespéré devant l'absurdité d'une existence inexplicable. Son être intérieur moral et religieux connut l'éternelle division, son intelligence ne put venir à bout des paradoxes qu'il avait posés, mais il préfère être martyr de son honnêteté devant la vérité plutôt que d'obtenir une conciliation en supprimant un des termes opposés : esprit ou chair, esthétique ou religion, esprit ou foi, individu ou institution. Mais, profondément chrétien, il ne conclut pas en ramenant le tout de l'existence comme Jaspers à « l'échec » ou au « *Sein zum tode* » avec Heidegger. Il découvrit un appel divin dans cette vocation de sacrifié et par une action de grâces continuelle, conserva du très profond de l'âme, la joie. Dieu lui accorda assez de foi et de confiance pour mourir dans la paix en pensant qu'à sa manière il avait apporté sa note à l'universel chant de louange des créatures : « Au-dessous, comme portant toutes les autres voix, comme la basse mugissante sous tous les clairs sopranos, on entend, *de profundis*, la voix des sacrifiés : Dieu est Amour ! »

J.-Ph. G.

Fr. Taymans d'Eypernon, S. J. : *Le Mystère primordial.* La Trinité dans sa vivante image, in-8°, 194 p., Desclée de Brouwer, 1946.

Un professeur de théologie nous présente de très intéressantes réflexions sur un thème « primordial », selon son expression : la très sainte Trinité.

Dès l'introduction nous sommes en confiance : le but de ces pages ne sera pas un nouvel exposé systématique de difficultés abstraites, mais une tentative pour faire du mystère des mystères une réalité concrète, vivante, ou plutôt mieux vécue, plus aimée, alors que, pour beaucoup il demeure un scandale ou du moins un fardeau pour la raison humaine.

La tâche reste vaste. On doit en effet convenir que les définitions précises obtenues contre les hérésies au terme des graves controverses trinitaires du ɪᴠᵉ siècle, n'ont pas développé, au contraire,

la place de ce grand mystère dans la piété chrétienne centrée aujourd'hui sur d'autres vérités et alimentée à d'autres sources. C'est un fait, un fait malheureux. L'auteur croit pouvoir en découvrir la véritable cause dans une présentation du dogme trop oublieuse des trois Personnes divines, trop peu fidèle au point de vue des Pères et aux riches aperçus spirituels qu'ils ouvraient aux âmes. On ne répète plus assez que chaque Personne fait toujours la même œuvre que les autres, mais toujours en la réalisant à sa façon personnelle. Ce livre voulant parer à cette lacune, aidera les chrétiens à retrouver la Trinité dans chaque être, puisque toute créature peut déceler des vestiges ou présenter une image du Dieu un et trine.

Bref, c'est pour nous habituer à remonter du réel concret jusqu'au sein de la divine Société et à revenir ensuite au monde et en posséder une intelligence plus exacte et plus profonde. C'est pourquoi les données de la révélation sur le mystère ne feront que l'objet d'un simple rappel dans un chapitre d'ouverture, très réussi d'ailleurs. Le dogme y apparaît bien sous son aspect de vérité pleine de sens religieux, d'efficience spirituelle, de puissance vitale, grâce à une exégèse respectueuse au plus haut point du caractère des textes néo-testamentaires. Ensuite, après les essais des Pères et des scolastiques, l'auteur tente non pas une explication théologique de la vie divine, mais une analogie la moins défectueuse possible. Cet apport nouveau, écrit-il, est rendu possible à notre époque où enfin et à un degré aigu, on ressent l'unité de la collectivité humaine, on voit que l'homme est société. L'apport consistera à se tourner vers l'œuvre de Dieu envisagée dans son ensemble. Que ce soit l'univers matériel ou que ce soit la société humaine, la totalité a plus de chance de nous révéler le Créateur, qu'un seul fragment, même minutieusement analysé. Aussi des développements, un peu longs, soulignent la constitution intime de la société qui reflète l'unité du tout et la pluralité des personnes, comme en Dieu, ainsi que la triple fonction de la collectivité, génératrice de vie, de lumière et de beauté... Quelquefois l'imprécision et l'abstraction étonnent dans un livre visant le concret et l'on aborde avec un certain soulagement le beau chapitre sur les Personnes en Dieu : un Père, source de la puissance au service de l'amour ; un Fils, essentiellement témoin, un Esprit-Saint offrande, épanchement réciproque. Leurs rapports seront mieux compris par ceux des différents individus d'une société humaine idéale où chacun se donnerait à l'autre, où tous s'accueilleraient mutuellement. La même image servira à éclairer par similitude le problème des relations trinitaires et des missions *ad extra*. Là surtout le livre atteint vraiment son but : le travail divin sanctificateur, notre insertion dans la vie de Dieu, le dynamisme en nos âmes d'une grâce issue du Dieu vivant, notre participation aux pré-

rogatives du Fils mais aussi du Père et de l'Esprit ; toutes ces mystérieuses réalités exposées simplement, avec vues spirituelles pratiques, fortifient les convictions et poussent aux réalisations.

Même réussite dans la vue synthétique des mystères, des dogmes, des sacrements, centrés autour du mystère primordial, éclairés par lui et l'éclairant eux-mêmes : perspectives très simples mais habilement et clairement enchaînées. Arrivés là, nous sommes invités à regarder le monde pour y rencontrer partout le reflet divin. De ces images on en a proposé de tout genre depuis des siècles, mais de valeur très inégale. Ici n'est retenu qu'un aspect général de tout l'univers et ensuite de tout être en particulier. Au sein de l'Unité totale et de l'unité individuelle apparaît une trinité de relations : activité, passivité, pouvoir de cohésion interne et externe. Nous possédons là, précise-t-on, une image très fidèle de la très sainte Trinité parce que c'est tout l'être qui agit, reçoit et maintient son équilibre. Ce dernier chapitre, de même que la conclusion, constituent la partie la plus originale et la plus personnelle assurément. Est-ce elle qu'il faut préférer ? Même ceux qui ne le pensent pas conserveront quelque chose de profitable du très méritoire effort qui a été fourni, et dès lors saint Augustin nous invite à conclure que la peine est loin d'être perdue « *quia nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur* » (*De Trinitate*, I, III, 5).

J.-Ph. G.

Paul VIGNON : *Au souffle de l'Esprit Créateur* (Bibliothèque des Archives de philosophie) ; in-8°, 202 p., Beauchesne, 1946.

Ces pages — les dernières qu'écrivit le savant professeur de l'Institut catholique de Paris — constituent surtout une synthèse à portée essentiellement et délibérément spirituelle, beaucoup plus qu'une étude scientifique ou métaphysique. Rien *a priori* ne condamne une telle méthode ; au contraire, des cloisons trop étanches dressées par hommes de science et philosophes pour protéger leur domaine respectif, aboutissent à des solutions incomplètes des problèmes concrets. Il faut pourtant être averti, sinon l'allure de profession de foi donnée à tout l'ouvrage pourrait étonner dans une collection philosophique. Le maître se montre éloquent, emphatique, use et abuse parfois des points d'exclamation, du style direct. D'un bout à l'autre l'enthousiasme entraîne la plume, croissant à mesure que sont découvertes les merveilles écloses au souffle de l'Esprit créateur. Mais on lit sans fatigue et sans regrets non plus, car l'érudition n'en souffre pas plus que la clarté de la dialectique et jamais la conviction ardente n'engendre la tournure polémique

ou la critique agressive. Au vrai, comment n'être pas captivé par les questions les plus fondamentales pour l'être intelligent : Qui suis-je ? Qui sont les êtres qui m'environnent ? D'où venons-nous, où allons-nous ? Et comment éliminer la préoccupation religieuse dans une recherche de ce genre puisque la solution engage intégralement la destinée entière ? Pourtant, si plusieurs points de vue se rejoignent pour nous faire avancer : données de biologie expérimentale, physique atomique, ouvertures spirituelles vers nos fins éternelles, c'est malgré tout « la métaphysique qui est au volant de la voiture », de l'aveu de l'auteur lui-même. Le schéma de la pensée est simple. On part d'une analyse physique et ontologique de toutes les créatures, mais plus spécialement des vivants et de l'homme. On établit que l'Eternel, prouvé par l'existence du monde, est créateur puisqu'il existe des êtres individuels. Ils sont autant de preuves innombrables de Dieu, ne s'expliquent que par l'Idée législatrice qui les pènétre, les porte, et révèle que Dieu, leur unique source, est Esprit. Dans cette première partie, le mécanisme cartésien, négateur des natures particulières, subit une sévère critique pour n'avoir pas vu que l'homme, — pour qui la chose est évidente, — que le vivant, animal ou plante, que l'atome lui-même, ne sont « êtres », ne sont corps que grâce à leur caractère de composé « un » et, en un sens, grâce à leur « âme » (si l'on accepte que la fonction essentielle de celle-ci consiste à conquérir un espace physique, à l'organiser et le faire sien, à intégrer à son être propre l'étendue assimilée). Cette âme de tout être, sorte d'idée invisible lui conférant un statut transcendant, est fruit de la pensée divine. Celle-ci réalise par le seul fait qu'elle s'exprime, continue sans cesse à concevoir et ainsi à porter en elle sa création. Notre existence seule dit que nous sommes en Dieu et Lui en nous.

Suit une seconde partie consacrée non plus au constitutif des êtres, à leur vie ou leur classification, mais à leur pourquoi ultime. Le vivant naît et monte du monde physique. Celui-ci n'a pu se mettre en route tout seul et, d'autre part, il requiert pour apparaître une « matière première », réalité de fond, pure possibilité de devenir tel ou tel corps, un espace premier, sorte d'ambiance de l'être permettant l'apparition du discontinu. Or, cet espace nu implique à l'évidence un créateur et un animateur ; aussi l'univers, en définitive, ne s'explique-t-il que par le vouloir divin.

Pour revenir au vivant, l'évolution, même admise largement, n'est qu'un mode choisi de Dieu pour créer. Jamais elle ne sera « un rival ou un remplaçant de Dieu ». D'ailleurs, au cours des lentes transformations, l'Esprit créateur fait surgir des êtres dotés de « statuts métaphysiquement neufs ». Ces mutations énormes et subites, les gerbes créatrices, des organisations remarquables, des

instincts ou initiatives typiques..., autant d'ordres de Dieu, d'« appels » divins faisant dévier une lignée ou éclore une espèce. Cet appel, il est réservé à l'homme seul d'être conscient de leur sens et d'y répondre par des actes libres : nous aurons à remonter vers Dieu, c'est ce dont nous assure notre conscience morale, ainsi que l'idée, le désir d'échapper à la mort définitive. Bref, la religion s'épanouit au terme de la réflexion scientifique et philosophique, après l'avoir inspirée.

Il faut avouer simplement en terminant que l'on ne comprend guère les raisons d'intercaler dans cet ouvrage la question du Saint-Suaire et de son authenticité. Paul Claudel déjà, en parlait dans la préface ; l'éditeur, en outre, à la fin du livre reproduit des extraits de l'étude spéciale de Paul Vignon sur ce sujet. C'est une insistance inutile et qui diminue la précision de la thèse centrale déjà élargie à l'extrême.

J.-Ph. G.

A.-M. Roguet, O. P. : *Somme théologique de saint Thomas dAquin Les Sacrements*, 3ª Qu. 60 à 65. 1 vol. in-16, 400 p. Édition de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1946.

Dans la troisième partie de la Somme théologique, le traité des Sacrements, en général, précédant l'étude de chaque sacrement en particulier, fait suite au traité du Verbe Incarné. Les sacrements, en effet, prolongent et distribuent son action, lui permettent d'atteindre chaque être humain à travers l'espace et le temps. En outre, leur structure à la fois corporelle et spirituelle reflète la structure du Verbe fait chair. Saint Thomas n'oublie pas cependant que, dans son traité de la Religion, il avait ménagé une place (qu'il a laissée vide) à l'institution sacramentelle. C'est que les sacrements ne sont pas simplement des moyens par lesquels Dieu donne sa grâce aux hommes, ils sont encore des signes par lesquels les hommes font monter leur culte vers Dieu et se rassemblent en une communauté à la fois visible et surnaturelle qui est l'Eglise.

C'est parce qu'il maintient constamment cette complexité de sacrement, à la fois remède au péché, véhicule de la grâce, langage religieux, lien social, que ce traité préliminaire, qui aurait pu être si abstrait et fermé, accueille toutes les perspectives ouvertes en ces domaines pour les travaux des sociologues ou des liturgistes modernes. De longues et substantielles « notes doctrinales thomistes » (120 pages) du R. P. Roguet ne seront pas seulement précieuses pour les professeurs et étudiants en théologie, mais pour un très grand nombre de prêtres qui, nous l'espérons, auront à cœur de ranimer, par une étude profonde et attachante, leur compréhension et leur

respect à l'égard de ces trésors spirituels de l'économie sacramentaire dont ils sont les dispensateurs officiels au sein du Corps mystique du Christ.

J.-Ph. G.

Joseph Legrand, S. J. : *L'Univers et l'homme dans la Philosophie de saint Thomas*, 2 vol. in-8º de 280 et 298 pp. (Museum Lessianum). Desclée de Brouwer, 1946.

Cette thése, très sérieuse et approfondie — ce qui ne surprendra pas les lecteurs des travaux publiés déjà dans cette collection — aborde un point central et difficile du système de saint Thomas. L'auteur a strictement tenu sa résolution de nous restituer la seule pensée du grand docteur. S'il l'a parfois explicitée, çà été toujours sans interprétation, mise à jour ou correction des éléments nécessairement caducs d'une cosmologie médiévale. Le sujet explique et justifie un style jusqu'au bout précis, exact, bourré de multiples citations, et qui est loin d'être « aride et minutieux », comme on a voulu s'en excuser. Enfin l'utilisation des plus aisées grâce à un plan très clair et à des tables analytiques détaillées augmente la valeur indiscutable de cette étude.

Quant au fond, l'ouvrage vient, peut-on dire, tout à fait à son heure. L'homme d'aujourd'hui, philosophe ou savant, se sent attirè par l'étude de la création. Jamais peut-être on ne s'était penché sur le monde avec plus d'intérêt curieux, d'espérance aussi (désintéressée ou non) et d'admiration. Malheureusement l'effort de pénétration n'a pas toujours été mené avec droiture d'intention. La pensée thomiste corrigera de fausses perspectives, lourdes de conséquences, sur l'univers et les rapports entre l'homme et lui. Essentiellement religieuse, elle ramène tout à la lumière de Dieu et voit dans ce monde créé l'image du Créateur infiniment séparé et transcendant.

Le thomisme authentique, celui de saint Thomas, présenté souvent comme une philosophie des essences figées, nous découvre en réalité un univers pénétré de vie « lumineuse et chaude », nullement statique, indéfiniment articulé sans doute, mais exubérant de dynamisme parce que né d'un Dieu qui est vie et liberté. Le monde matériel monte vers l'esprit, l'appelle, s'offre à lui, et l'esprit à son tour ramène de proche en proche toute la création à Dieu, son Principe et sa Fin. Une autre grande idée maîtresse aide à résoudre cette énigme, ce scandale quelquefois pour certains esprits, qu'est l'unité du Cosmos à concilier avec la diversité des êtres subsistants dont le mécanisme le plus hardi ne pourra ébranler la réalité. Saint Thomas résout le problème en élevant la pensée jusqu'à la seule source de

l'unité, parce que seule source d'êtres, donc lien entre toutes créatures qui ne sont qu'en participant à Dieu.

La multiplicité reste fondamentale mais au lieu de s'arrêter à un « en-soi », sorte d'être bloc, massif, rongé dans sa suffisance et sa solitude par une maladie inexplicable qu'est le pour-soi, saint Thomas fait s'embrasser tous les êtres grâce à leur universelle origination dans la puissance créatrice du Père. Tout s'accorde, tout fraternise, et l'être matériel lui-même ne sera jamais le « huis clos ».

Cette universelle présence des parties à l'intérieur du tout, ce caractère profondément synthétique du réel, commandent tous les développements du premier terme consacré à l'univers en lui-même. Après l'exposé de la théorie thomiste de la partie et du tout, on voit s'appliquer ce principe de l'*omnia sunt in omnibus* pour rendre compte de l'immanence de l'univers aux esprits créés par la connaissance ce par l'amour. Cette immanence intentionnelle réalise une présenet très intime puisque connu et connaissant, ou aimé et aimant s'identifient. En dehors de ce cas privilégié de créatures immatérielles, l'immanence de l'univers aux parties se retrouve dans le monde corporel lui-même par l'influence mutuelle des êtres. A tous les étages en effet, la cause est immanente à son effet, soit en faisant descendre la perfection des degrés supérieurs aux inférieurs (cause efficiente), soit en orientant les aspirations des plus indigents vers ceux qui peuvent les satisfaire (cause finale). Tout ce réseau de relations « imprègne les niveaux inférieurs de la présence active de leurs causes » qui se subordonnent hiérarchiquement mais toujours en dépendance de l'Etre infiniment riche, source de tout être et de toute perfection.

On remarquera en particulier l'explication du mode de transmission et d'accroissement d'être sous la *motion* du premier Principe jusqu'au plan le plus bas du réel, et sous l'*attrait* aussi de la Fin universelle suprême, provoquant un retour général, ascensionnel et progressif de chaque créature vers un bien supérieur à elle et lui permettant d'achever sa nature. C'est ici que le thomisme pose la primauté de l'esprit. Tout procède de lui et tout l'univers est ordonné à lui, n'a de fin que lui, car seul l'esprit a une fin en soi. Le monde existe pour permettre à un esprit qui ne pourrait être soi-même sans être complété par lui, d'atteindre à cette possession de soi et de son bien par l'acte de l'intelligence. A côté de ces développements qui rappellent ceux du P. Rousselot, on saura gré également à l'auteur de s'être arrêté sur un trait des plus originaux de la philosophie thomiste de la nature : la double fonction des Anges qui confèrent l'intellibigilité à l'ensemble des corps et de leurs activités, et qui présentent à l'intelligence et à la volonté des objets ainsi rendus aptes à être atteints par ses facultés spirituelles. L'auteur n'apporte

pas une solution, absente chez saint Thomas, aux délicats problèmes soulevés par cette conception, mais il veille à la préciser.

C'est l'insertion de l'homme dans la causalité universelle qui est envisagée dans le deuxième volume. Maître de ses actes de connaissance et d'amour, l'homme est toutefois profondément conditionné. Ces opérations exigent une préparation. L'activité sensible, intellectuelle et volontaire trouve son aliment dans le corps lui-même si étroitement lié au monde de la nature. Quant au concours apporté par les anges à nos actions immanentes, il nous atteint nécessairement par l'intermédiaire du monde matériel. Ainsi l'homme est soumis à une évidente dépendance et passivité. Mais quand son âme immatérielle le fait agir, là encore c'est par le moyen de son corps. Quant au but de l'action humaine, il consiste pour saint Thomas, soit dans une utilisation du monde, pétri et rationalisé pour qu'il devienne souple instrument de perfectionnement de notre existence physique, soit dans un emploi symbolique des créatures pour un perfectionnement spirituel. Cette collaboration indispensable de l'univers nous permet de « connaître », comme aussi d'ouvrir à la « connaissance » d'autres esprits, grâce au signe, ou enfin de nous proposer à l'amour libre d'autres personnes en sollicitant le don d'elles-mêmes.

Tout confirme un spiritualisme foncier : dans la création, les esprits purs se suffisant à eux-mêmes, il ne restera plus de raison d'être pour la matière que de servir à l'âme humaine, encore inachevée, comme un moyen nécessaire à son activité spirituelle.

J.-Ph. G,

ÉCRITURE SAINTE

J. Renié, S. M., *Manuel d'Écriture Sainte*, tome Ier, Introduction Générale, le Pentateuque, 5e édition (17e mille), 12×18, 664 p., 175 francs, Vitte, Lyon, 1945.

La réédition du *Manuel d'Ecriture Sainte* du P. Renié était désirée et attendue. Le nouveau tirage du tome Ier bénéficie de certains compléments. La bibliographie a été sérieusement mise à jour. L'encyclique *Divino afflante Spiritu* a été utilisée et citée, mais pas autant qu'un travail de refonte plus profond le postulerait (particulièrement pour ce qui concerne les genres littéraires et l'histoire). Une longue note érudite sur l'origine de l'alphabet a été remaniée ; des développements ont été fournis sur le canon des Eglises orientales orthodoxes. Beaucoup de retouches de détail manifestent un souci scrupuleux d'exactitude et d'information. Sous un format réduit, l'ouvrage est une mine précieuse de rensei-

gnements de tout ordre. Le revers de la médaille est que les pages du Manuel sont parfois surchargées ; cette typographie serrée déroute un peu les débutants qui en sont à leur première initiation. Mais le moyen de tout concilier ?

Louis SOUBIGOU.

G. BRILLET, supérieur général de l'Oratoire, *Isaïe* ; coll. Témoins de Dieu, nº 6 ; 12×19, 152 p., 85 francs, Édition du Cerf, Paris, 1945.

Après *Amos et Osée*, le P. Brillet nous présente *Isaïe.* Il nous fait voir en lui l'homme et le citoyen de Jérusalem, mais plus encore l'envoyé de Dieu. Il étudie avec une manifeste complaisance et un grand bonheur de présentation la sublime scène de la vocation du prophète. Celui-ci sera à la fois un homme d'État, un homme d'action, un homme de Dieu. Il prêchera le Saint d'Israël, le Juge, le Sanctificateur ! Il chantera ce Reste que Dieu tient en réserve en vue du salut messianique. Il célébrera le Messie. Isaïe est le témoin de Dieu qui nous impressionne encore, le poète aux genres littéraires multiples, dont le livre n'est malheureusement pas d'une seule venue. Mais ce volume, tel qu'il est, demeure un impérissable et saisissant témoignage.

Louis SOUBIGOU.

G. QUÉNARD, supérieur général des Augustins de l'Assomption : *Le Christ est venu*, 13×20, 200 p., 80 francs. Bonne Presse, 1946.

Cet ouvrage est la présentation très simple d'un fait, celui du Christ, qui se situe en pleine histoire et sur un territoire délimité. Il n'est que de laisser parler les événements. Introduit par le Précurseur, celui qui n'était en apparence qu'un ouvrier devint le Maître qui proclame les vérités divines. Les paroles illustrent son enseignement, les miracles le confirment. Les siens le rejettent, mais le monde s'ouvre à son influence et à celle de ses apôtres. Ceux-ci ont cru en lui, en l'Eglise qu'il fondait. Ils ont accepté le scandale de sa croix, ils ont appris à aimer sa mère, qui est aussi leur mère. La Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte les plongent dans la joie et les jettent dans l'action, à la conquête du monde. Désormais, le problème du Christ est posé devant toute âme. On ne peut l'éviter. Il faut être pour ou contre lui. Ce volume rendra plus facile l'adhésion aimante à celui que, trop souvent, on connaît mal, à cause de l'ignorance religieuse ou des préjugés.

Louis SOUBIGOU.

J. Bonsirven, S. J. *Les enseignements de Jésus-Christ,* in-12 de 512 p., *(Verbum salutis),* Beauchesne, 1946.

Comme les autres volumes de la même collection, celui-ci est destiné, paraît-il, « à un public cultivé, mais non spécialiste ». J'ai bien peur que l'analyse presque infinitésimale des diverses paroles attribuées à Jésus-Christ n'arrête et parfois ne rebute même des professionnels. Ils auront du moins quelque difficulté à s'y reconnaî-naître à première vue, et, si minutieuse qu'elle soit, la table des citations évangéliques avec renvois à l'ouvrage, condensée en vingt pages fort serrées et à deux colonnes, sera certainement la bienvenue. Du reste, cet écrit vise trop, à ce qu'il me semble, les critiques non chrétiens qui attirent très souvent sur leur propre terrain nos exégètes et nos théologiens, et, par suite, nous font perdre une partie des fruits que nous aimerions à cueillir et à goûter très simplement.

Après une longue introduction qui étudie les sources et le langage de Jésus, l'auteur expose la méthode et le plan suivis et, du même coup, nous entrons dans le sujet. A Jésus, Fils de Dieu par nature, nous rendant avec lui et par lui fils de Dieu par adoption, se ramène tout le christianisme, puisque Jésus-Christ est le fondateur de l'Eglise, le vrai royaume de Dieu ici-bas et dans les cieux. Mais s'il avait dès l'abord révélé ce qu'il était réellement et ce qu'il comptait faire, Jésus n'aurait peut-être trouvé l'audience de personne. Ni les esprits, ni les cœurs des Juifs, ses contemporains, auxquels il s'adressait exclusivement, n'étaient préparés à un pareil message : leurs espérances messianiques se confondaient trop avec les visées glorieuses et terrestres de leur nation. Quant à un Messie souffrant et crucifié, malgré tous les dires des prophètes, l'idée ne leur en serait même pas venue. Jésus procéda donc auprès de ses apôtres et auprès des foules avec une grande discrétion.

Il se nomme Fils de l'homme, appellation déjà connue, certes, mais restée quelque peu mystérieuse. Il se dit appelé à établir le règne ou le royaume de Dieu ; autre appellation vague et qu'il se garda bien de spécifier au début. Une seule voie y donnait accès et conduisait à la filiation divine, l'éloignement du péché (et il insiste particulièrement sur ce point), le changement radical de vie. Si les auditeurs s'engageaient sur cette route et s'ils y persévéraient, ils pourraient alors comprendre le sacrifice de leur chef, lequel lui a permis de fonder la société surnaturelle de son Eglise et d'ouvrir aux siens les cieux, le royaume de son Père. « A ce moment, conclut le P. Bonsirven, nous reconnaissons que la mission du Fils de l'homme est une médiation de vie divine et que lui-même ne peut être que le Fils de Dieu. Il ne nous reste qu'à nous incorporer à lui par la foi vivante, la foi salutaire animée par la charité ». Et il

ajoute : « Jésus-Christ, dans son enseignement, a beaucoup moins séparé et découpé ces divers points de vue ; ses préceptes moraux supposent souvent l'autorité suprême du Fils de Dieu et l'intervention de sa grâce dans l'intime des âmes ».

Cet ensemble d'idées nous est offert dans une dizaine de chapitres, dont les titres ne marquent pas assez l'enchaînement. Et c'est vraiment dommage quand il s'agit d'un livre qui est tout analyse. Par ailleurs, en dépit ou à cause des divisions et des subdivisions, le contenu de chaque chapitre se relie bien et avec ce qui précède et avec ce qui suit. Le style d'un classicisme soutenu renferme çà et là des pages remarquables par la pénétration de la pensée de Jésus et qui doivent aider à l'élévation de la nôtre. Le livre ne fait pas double emploi avec les nombreux ouvrages de la même collection qui traitent soit des évangiles, soit de tel ou tel point de la vie et de l'enseignement de Jésus-Christ.

S. Vailhé.

François Amiot, S. S., *L'enseignement de saint Paul*, avec préface du cardinal Tisserant, 2 vol., in-12, 339 et 264 p., Gabalda, 1946.

Nous avons avec ce travail, non pas une nouveauté, mais la réédition sans grand changement d'un ouvrage qui, paru en 1938 dans les *Etudes bibliques* du P. Lagrange, se trouvait déjà épuisé. Beau succès et bien mérité de deux petits volumes, fort compacts, il est vrai, qui ont su nous présenter toute la doctrine de saint Paul. Que le lecteur ne s'y méprenne pas. Ce n'est pas la réplique, sous un titre à peine modifié, de l'ouvrage du P. Prat. Le nôtre ne contient pas l'analyse détaillée des épîtres de l'apôtre, non plus que tant d'études approfondies qui furent en leur temps une vraie révélation ; il n'en est pas moins l'exposé complet, didactique et attrayant à la fois, d'un enseignement que prêtres et laïques instruits pourront méditer et s'assimiler, sans entrer dans les discussions techniques auxquelles ils ne sont pas toujours préparés. La synthèse est exacte et solide, les conclusions reçues dans le monde catholique bien présentées, avec un aperçu sobre mais très suffisant des thèses ou des opinions opposées.

Au surplus, la doctrine de saint Paul — et M. Amiot a eu raison d'insister là-dessus — n'était ni nouvelle, ni différente de celle des autres apôtres. Il la tenait, comme eux-mêmes, directement du Christ et, en plusieurs occasions, il eut la précaution de la confronter avec la leur. Il répète à satiété qu'il n'y a qu'un évangile, celui du Christ, une seule tradition commune à tous les apôtres, et, en l'an 56, il peut écrire aux Corinthiens, sans craindre aucun démenti : « Soit moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons, et voilà ce que vous avez

cru ». Ses révélations personnelles et ses longues méditations n'avaient fait qu'éclairer et approfondir les données de la foi commune. Dès sa première grande mission, qui avait été précédée d'une célèbre vision, il était instruit des points fondamentaux de son enseignement; ce qui nous transporte à l'an 42 ou 43 tout au plus. Ses épîtres les plus récentes ne contiennent pas de progrès doctrinal notable sur les premières. Toute sa théologie est déjà renfermée dans celles-ci et même dans les discours que, bien auparavant, il avait adressés çà et là aux Juifs de la dispersion et dont les *Actes des Apôtres* nous ont conservé le canevas. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'occasion de divers événements survenus dans ses Eglises et bien insignifiants parfois, il apporte à son enseignement doctrinal des précisions que de vive voix il n'avait pas données ou que ses chrétiens avaient mal retenues. La pensée de l'apôtre était si dense que les fidèles étaient bien excusables et nous-mêmes, après tant d'études et tant de commentaires, nous avons quelquefois de la peine à nous y retrouver.

M. Amiot nous offre plus qu'un fil conducteur ; étape par étape, il nous conduit à travers toute la théologie et, sous la direction d'un tel guide, il est désormais impossible de s'égarer. « Partant de la vie divine en elle-même, — Dieu le Père, le Christ, la Trinité, — il parcourt avec saint Paul tout le plan divin : l'humanité avant le Christ (nature de l'homme, la domination du péché, la Promesse et la Loi), la Rédemption et ses fruits (la justification ; la foi et le baptême, la vie de la grâce), le corps mystique du Christ (sa constitution, son gouvernement, sa vie extérieure et sa vie intime, la morale), enfin les perspectives sur l'avenir, c'est-à-dire la conversion d'Israël et les fins dernières ». Ce schéma ne se retrouve pas assurément tel quel dans saint Paul, surtout dans l'ordre didactique où il vient d'être présenté ; sinon, l'Apôtre nous aurait donné le premier manuel de théologie. Nous avons beaucoup mieux soit dans saint Paul, soit dans son fidèle interprète : toute la parole du Christ, vivante et vivifiante, celle que l'on n'oublie plus, une fois qu'on a pris la peine de s'en pénétrer.

S. Vailhé.

Aimée Alexandre, *Le Messie fou*, in-16 j., 168 p. Pierre Ardent. 1946.

Il y a des sujets brûlants et des problèmes formidables. Celui du Christ, sa personne, sa vie, son message, domine l'histoire, le monde, la création tout entière. Il pose pour tout homme qui pense, le dilemme d'un engagement total, existentiel. On ne s'aventure pas en pareille matière sans s'être fait une compétence, et l'on mesure la portée de son geste avant de jeter dans le public une quelconque interprétation personnelle.

Nous ne pouvons recommander *Le Messie fou* d'Aimée Alexandre ; il faut nettement en déconseiller la lecture. Cet ouvrage choquera la foi des croyants ; il ne pourra qu'égarer la bonne foi des autres. Les meilleures intentions du monde ne peuvent excuser l'auteur d'avoir défiguré pour nous l'authentique physionomie du Christ, et non moins de la Vierge. Au-delà du pouvoir des miracles et d'une infinie tendresse qui lui fait faire sienne toute la misère humaine, il y a une psychologie surnaturelle de l'Homme-Dieu qui est la clé de son histoire et l'âme de ses moindres actes : c'est ce que nous ne trouvons pas ici. Ce Christ terrestre et humanitaire, assez coupé de Dieu, qui se découvre avec stupeur, parfois peu maître de lui-même — surhomme énigmatique — n'est pas le Christ de l'Evangile et de l'histoire, et pas plus celui de la foi.

A. Devinck.

Albert Bessières, S. J., *L'Evangile et la joie*, 12×19, 214 p., 80 francs. Spes, Paris, 1946.

En cinq conférences, l'auteur traite de la tristesse païenne, mais surtout de la joie chrétienne telle qu'elle éclate spécialement dans l'Evangile et chez les saints, telle qu'elle jaillit de l'Eucharistie, telle qu'elle s'offre à nous dans les espérances qui se font jour après la grande mêlée. Le texte est documenté, farci de références et de citations, et par suite un peu haché, avec toutes les reprises d'un développement par énumération. Il y a là un bon cadre et de riches matériaux, qui permettraient d'écrire un livre de fond sur le problème. Mais déjà cet essai schématique fait éclater la vanité des solutions désespérantes offertes par une littérature et une philosophie du néant.

Louis Soubigou.

Paul Claudel, *Le livre de Job*, 14×19, 44 p., 80 francs. Plon, Paris, 1946.

Paul Claudel se penche sur le texte biblique en homme, en chrétien, en poète qui s'abstrait volontiers de l'exégèse littérale, tout en cherchant à sa manière dans le texte biblique une nourriture substantielle pour son âme et aussi l'occasion d'aborder certains thèmes essentiels. Le livre de Job est tragique et grand : ce qui est en question, c'est le problème du mal et celui de la souffrance humaine. Après avoir dégagé certaines lignes maîtresses de l'enseignement épars au cours de ces longues palabres, Paul Claudel s'attarde avec l'auteur sacré à la description des bêtes, surtout de Béhémoth et de Léviathan. Il lui plaît d'y voir une personnification du démon et il

met beaucoup d'ingéniosité dans un développement où l'on admirera davantage la dextérité et le verbe puissant que l'exactitude de l'interprétation.

MORTIMER-J. COHEN : *Pathways through the Bible*, illustrations par A. Szyk, in-8, xxv-549 p. Société des publications juives d'Amérique, Philadelphie, 1946.

La Société des éditions juives d'Amérique avait déjà donné une traduction en anglais et des commentaires de plusieurs livres de la Bible, des éditions abrégées et même des recueils de récits bibliques pour enfants. Sa dernière présentation répond toujours à ce constant et louable souci de faciliter l'accès du grand public aux richesses des Livres Saints, afin que le Livre de la Parole Divine ne partage pas le sort trop souvent réservé aux chefs-d'œuvre : « Etre admiré par tous et lu par personne ». Une traduction pure et simple semblait aux éditeurs n'avoir que peu de chances d'attirer en raison des archaïsmes, images étranges, arrière-fond de civilisation et de culture ignorés quasi universellement à notre époque. L'impossible a été tenté pour rendre très aisée la saisie des enseignements religieux et faire goûter aussi les beautés littéraires du « chef-d'œuvre d'Israël ». Style agréable, simple, goût sûr et excellent pour le choix des morceaux, soin extrême dans la présentation, apport complémentaire de vingt-cinq gravures d'un artiste juif et de onze cartes géographiques, promettent le succès et une large diffusion. L'auteur a subdivisé en nombreuses sections centrées sur un thème unique, avec un titre propre, en particulier dans les livres historiques et les psaumes. La préoccupation scientifique, là comme dans les paragraphes d'introduction et les commentaires intercalaires, a cédé devant la nécessité plus pressante d'offrir un texte très accessible et assimilable sans difficulté.

Un vœu pour terminer : que les éditeurs catholiques accomplissent un effort dans le sens de la vulgarisation. Nous manquons d'un intermédiaire entre la Bible de Crampon et les Bibles-images d'Epinal pour enfants, et qui serait une suite de textes bien présentés, expliqués sommairement, destinés avant tout à la formation spirituelle, pour qu'enfin cesse peu à peu cette étonnante ignorance de la parole de Dieu.

J.-Ph. GODARD.

MORALE ET SPIRITUALITÉ

Chanoine L. Cristiani, *Cassien* (Figures monastiques) ; 2 vol. in-8 de 262 et 320 p. Editions de Fontenelle, abbaye de Saint-Wandrille, 1946.

Dans la collection des *Figures monastiques*, Cassien avait sa place marquée et il était normal qu'elle fût une des premières. M. le chanoine Cristiani, doyen de la Faculté catholique des Lettres de Lyon, a bien voulu se charger de rendre au fondateur des monastères de Marseille l'hommage qu'il méritait. Il a fait un beau livre, et l'on peut espérer qu'il n'aura pas de peine à obtenir l'audience de nombreux lecteurs.

Cet ouvrage est divisé en trois parties : La première, intitulée : l'homme, le moine, l'écrivain, couvre le tome I. La seconde : la doctrine ascétique et mystique, et la troisième : le théologien contesté, se partagent le tome II, d'une manière d'ailleurs très inégale, car le rôle théologique de Cassien est étudié en moins de soixante pages et l'examen de son livre contre Nestorius est expédié en dix petites pages. Il est permis de regretter une telle disproportion, encore qu'elle puisse s'expliquer sans peine, étant donné surtout la nature de la collection qui a accueilli le travail de M. Cristiani et le public non spécialisé qu'elle vise. Tout de même, il ne faut pas oublier que Cassien a été de son temps et dans son milieu de la Gaule méridionale une sorte d'oracle. Il est tombé dans l'erreur semi-pélagienne, sans aucun doute ; mais, au moment où il écrivait, l'erreur était loin d'être définie d'une manière précise et il était urgent de réagir contre les excès d'un augustinisme rigide tel que le comprenaient saint Prosper et ses amis. En défendant le rôle de la liberté humaine, Cassien n'a pas seulement été fidèle à l'enseignement qu'il avait reçu en Orient, de la part des moines d'Egypte aussi bien que de celle de saint Jean Chrysostome ; il a permis à ses adversaires et à saint Prosper lui-même de mieux connaître leurs exagérations ; le *De vocatione omnium gentium* est moins rigide que le *Contra Collatorem*. D'autre part, lorsqu'il a fallu trouver en Occident un théologien assez averti des choses orientales et assez bon connaisseur de la langue grecque pour réfuter les erreurs naissantes de Nestorius, l'Eglise romaine elle-même s'est adressée à Cassien. Le traité sur l'Incarnation contre Nestorius est le premier ouvrage consacré *ex professo* à l'étude du nestorianisme ; il n'est pas complet et M. Cristiani a raison d'en souligner les faiblesses, mais il ne lui rend pas une pleine justice ; il semble même laisser l'impression que les

arguments de Cassien avaient quelque chose de naïf, d'enfantin, ce qui, dans l'ensemble, n'est pas exact.

Nous aurions tort du reste, d'insister sur cette troisième partie, puisque, de toute évidence, elle n'a pas une importance capitale aux yeux de M. Cristiani. Mieux vaut reconnaître les mérites des deux premières parties qui constituent l'essentiel de son ouvrage. La vie de Cassien est longuement racontée, depuis sa naissance, qui pourrait se placer vers 350, en Provence plutôt qu'en Scythie, jusqu'à sa mort aux environs de 415. L'arrivée de Cassien à Bethléem est fixée à 378 ou 379, son premier séjour en Egypte de 385 à 392, le second séjour en Egypte après un très bref retour à Bethléem de 392 à 399 ou 400, ; le séjour à Constantinople de 399 ou 400 à 403. A ce moment Cassien serait allé à Rome où il aurait vécu une dizaine d'années, jusqu'en 415 ; son arrivée à Marseille prendrait place vers cette dernière date et son séjour se serait prolongé jusqu'à sa mort. Bien des points restent hypothétiques dans cette chronologie, où les années 405-415 sont particulièrement obscures. Ce n'est pas le lieu de les discuter. Les arguments mis en avant par M. Cristiani sont loin d'être sans valeur ; ils forcent l'attention. Cela est beaucoup et, en une matière aussi délicate, il était difficile de faire mieux. Si l'on s'étonne de voir une existence aussi mal connue que l'est, somme toute, celle de Cassien, développée en quelque 240 pages, on trouve l'explication de cette sorte de mystère dans le fait que le séjour en Egypte, avec les descriptions des monastères égyptiens et les discours des moines rencontrés par Cassien, remplit à lui seul presque toute notre première partie. Nous sommes loin de nous en plaindre. Mais la physionomie de Cassien disparaît un peu derrière celle de ses guides spirituels, d'autant plus que M. Cristiani insiste, avec beaucoup de raison selon nous, sur la fidélité essentielle du disciple à l'égard de ses maîtres.

Les pages qui traitent de la doctrine spirituelle de Cassien, sont plus importantes encore et plus intéressantes. Nous ne pouvons malheureusement pas y insister comme il le faudrait. M. Cristiani n'est pas le premier à avoir abordé cette étude, mais il sait la rendre claire, sans jamais la simplifier arbitrairement. Il met en relief les dettes de Cassien envers ses précurseurs orientaux, spécialement envers Evagrius le Pontique. Bien d'autres que les historiens de la spiritualité trouveront profit à lire ces pages fortement documentées, car les moyens de poursuivre la perfection n'ont pas changé et le vieux moine de Marseille reste pour nos contemporains et pour nous-mêmes un maître qu'il y a profit à connaître et à imiter. En nous rappelant sa vie et ses enseignements, M. le chanoine Cristiani a rendu aux âmes un nouveau service : qu'il en soit très cordialement remercié.

G. Bardy

M. Lavarenne, *Prudence*, tome II : *Apotheosis* (Traité de la nature de Dieu) ; *Harmartigenia* (De l'origine du mal). (Collection des Universités de France). Texte établi et traduit ; in-16 de xix-173 pages doubles et pages 74-84. Paris, Les Belles-Lettres 1945.

M. Lavarenne poursuit avec courage la tâche redoutable qu'il a entreprise de mettre les œuvres de Prudence à la portée d'un large public. Les deux poèmes qu'il vient de publier, sont loin d'être les plus intéressants ou les plus faciles et personne jusqu'à présent ne s'était avisé de les mettre en français. Nous pouvons donc avant toute chose être reconnaissants à l'auteur d'avoir tenté une besogne qui n'avait pas encore trouvé d'amateurs.

L'*Apotheosis* et l'*Harmartigenia* appartiennent au genre didactique qui a longtemps connu la faveur des esprits cultivés, et Prudence n'est pas le premier poète chrétien qui ait essayé de versifier le dogme. Mais tandis que la plupart de ses prédécesseurs avaient pris un appui solide sur l'histoire biblique, lui n'a pas redouté l'exposé des problèmes les plus abstraits et la réfutation des hérésies les plus difficiles à mettre en vers. Il a voulu jouer avec les difficultés un peu comme l'a fait de nos jours un grave poète en prose, le R. P. Adéodat de Basly, dans la *Christiade française*. L'*Apotheosis* traite en effet de la nature de Dieu ; elle est dirigée à la fois contre les patripassiens qui prétendent que le Père, et non le Fils, a souffert la Passion, et contre Sabellius, qui nie la réalité des personnes divines, contre les adoptianistes, qui font du Christ un surhomme adopté par le Père. L'*Harmartigenia* aborde le redoutable problème de l'origine du mal. *Prudence* démontre, contre Marcion, que le mal n'est pas l'œuvre d'un Dieu mauvais, et contre les manichéens, qu'il n'a pas davantage pour auteur un principe éternel et infini, incarné dans la matière. Le mal est entré dans le monde à la suite du péché originel ; Dieu l'a permis comme une conséquence du libre arbitre qu'il avait donné à l'homme.

On a pu s'étonner que *Prudence* ait réfuté dans ces deux poèmes de vieilles hérésies, presque oubliées en Occident aux environs de 400. Cet étonnement est légitime. Il faut se souvenir, pour l'expliquer, que jadis Tertullien avait abondamment traité en prose les mêmes questions, l'une dans l'*Adversus Praxeam*, l'autre dans l'*Adversus Marcionem*. *Prudence* s'inspire largement de son devancier, sans le copier d'ailleurs. Il nous fait ainsi comprendre que son inspiration est un peu courte et qu'il a sans cesse besoin pour la ranimer de recourir à des modèles.

Le texte suivi par M. L. est naturellement celui qui a été établi par Bergmann. Très rares sont les passages où le nouvel éditeur s'en écarte : il faut reconnaître que cette sagesse s'imposait. La

traduction n'appelle pas de remarques spéciales. La seule préface de l'*Apotheosis* est ici traduite en vers libres ; partout ailleurs, la simple prose a repris tous ses droits ; et elle est seule en effet à permetttre une traduction suffisamment exacte et précise. Les notes sont, pour la plupart, repliées à la fin du livre, à cause des exigences de la mise en pages. Ces exigences sont, on le sait, des plus respectables ; elles sont aussi parfois terriblement gênantes.

G. Bardy.

Sister M. Thomas Aquinas Carroll, *The Venerable Bede : his Spiritual teachings* (The catholic University of America studies in medieval history, vol. IX). In-8° de ix-270 pages. Washington, The catholic University of America Press, 1946.

Il ne faut pas s'attendre à rencontrer beaucoup de nouveauté dans l'ouvrage que Sœur M. Th. A. Carroll vient de consacrer aux enseignements spirituels de saint Bède, car le grand moine de Jarrow n'a jamais eu de prétentions à l'originalité et le meilleur de son activité a été employé à exposer et à transmettre, tel qu'il l'avait reçu lui-même, le dépôt de la tradition chrétienne. Impossible de rêver une existence plus unie et plus calme que la sienne. Lui-même l'a résumée en une seule phrase : *Aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui*. Et l'on ne saurait mieux dire. Né en 672, conduit à l'âge de sept ans à Parrow pour y faire son éducation, Bède n'a plus jamais quitté le monastère où il était entré si jeune ; il y est mort en 735, dans la paix, en dictant encore à ceux qui l'entouraient une traduction anglo-saxonne de l'Évangile de saint Jean.

Peut-être Sœur Carroll exagère-t-elle un peu dans l'idyllique tableau qu'elle esquisse (p. 250) de l'abbaye de Jarrow au viiie siècle, oasis de paix dans une Europe troublée par la sauvagerie des peuples barbares et par les derniers remous des invasions. Il est cependant exact que le tranquille monastère, au nord-ouest de l'Angleterre, n'a pas connu de luttes ni d'inquiétudes au cours de la période couverte par la vie de Bède et qu'il aurait été difficile de trouver ailleurs un asile aussi calme. D'autre part, la bibliothèque du couvent, sans être d'une extraordinaire richesse, contenait la plupart des livres classiques, tant païens que chrétiens : latins, cela va sans dire, car si Bède a étudié le grec dans son enfance et poursuivi cette étude durant toute sa vie, il n'a mis à profit cette connaissance que pour consulter les versions grecques de l'Ancien Testament et peut-être le texte original du Nouveau. On demanderait vainement à un Occidental de ce temps de connaître la littérature grecque autrement que par des traductions. Bède lui-même ne fait pas exception à la règle.

S'il faut en croire le titre qu'elle a donné à son livre, Sœur Carroll se propose d'étudier les enseignements spirituels de saint Bède. La formule doit être entendue dans un sens très large, et ce n'est pas nous qui nous en plaindrons, bien que parfois nous puissions nous demander pourquoi telle question est traitée avec un grand développement, tandis que telle autre, qui lui semble connexe, est presque laissée de côté. Le chapitre premier est un essai de reconstitution de la vie spirituelle de Bède : tâche ingrate entre toutes, car Bède parle bien peu de lui-même dans ses écrits et parce qu'on ne dispose pas d'autres sources pour entrer en contact avec lui. Force est donc de se demander quelle influenc ea exercée sur lui la règle bénédictine et de faire à cette occasion le portrait du moine idéal d'après la règle. Parfois cependant une prière, un élan du cœur mal réprimé apportent de bienfaisantes clartés. Peut-être aurait-il été possible d'insister davantage sur les renseignements ainsi donnés en passant. Sœur Carroll a raison de mettre en relief tout ce que doit le Vénérable à l'Écriture sainte et aux Pères, surtout aux quatre grands docteurs de l'Église latine ; elle aurait bien fait, semble-t-il, de chercher à pénétrer davantage la vie intérieure du moine de Jarrow.

Les chapitres suivants traitent successivement de l'Église, corps mystique du Christ et institution hiérarchique de la vie sacramentelle, du péché et de sa rémission, des motifs qui portent le chrétien à pratiquer la vertu (pensée du ciel, imitation du Christ, dévotion à la très sainte Vierge, exemple des saints, prière et contemplation de la vertu et de la perfection chrétienne). L'ordre suivi par l'auteur ne s'imposait pas absolument et d'autres divisions auraient été possibles. Comme d'autre part, les problèmes dogmatiques sont laissés dans l'ombre, on ne s'étonnera pas qu'il ne soit pas question de Dieu, de la Trinité et que les questions relatives à l'Incarnation et à la Rédemption ne soient abordées que dans la mesure où elles intéressent la pratique de la vie chrétienne. Il faut ajouter que Bède ne s'intéresse guère personnellement à la théologie spéculative pour elle-même. Il est trop occidental, disons plus précisément encore trop anglo-saxon pour cela. Par contre, ce qu'il dit du péché, de la pénitence, de l'Eucharistie mérite de retenir l'attention. Sa doctrine de l'Eucharistie est profondément influencée par saint Ambroise et saint Augustin. Quant au sacrement de Pénitence, il est un de ses premiers témoins assurés, sinon le premier, de son administration privée dans la vie courante : son témoignage revêt donc ici un intérêt spécial.

Clair et consciencieux, le livre de Sœur Carroll apporte une intéressante contribution à l'étude de la théologie durant le haut moyen âge. Il sera souvent consulté.

G. Bardy

Dom V. LAMBOT, O. S. B. : *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescale d'Orbais.* Textes en majeure partie inédits (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 20) ; in-8° de XXIV-686 pages. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1945.

Après la longue interruption due aux malheurs de la guerre, nous avons la joie de voir reparaître les beaux et savants volumes du *Spicilegium lovaniense.* Le premier témoin de la série d'après guerre est de telle valeur qu'il récompense amplement notre longue attente.

Les historiens du IXe siècle se sont tous arrêtés sur la curieuse physionomie de Godescale d'Orbais qui déchaîna une longue controverse sur la prédestination et qui, après sa condamnation au synode de Quierzy en 849, vécut encore de longues années, comme reclus, à l'abbaye d'Hautvillers. A vrai dire, le personnage nous était mal connu. De ses œuvres qui avaient dû être considérables, on ne possédait que des fragments détachés par des adversaires en vue de la polémique, deux professions de foi ou Confessions, quelques poésies. Ses doctrines elles-mêmes ne nous étaient accessibles que par le moyen des réfutations qui en avaient été faites et quand on se rappelait que son ennemi le plus acharné n'était autre qu'Hincmar de Reims, un homme plus passionné, plus haineux que quiconque, on ne pouvait pas s'empêcher de se demander si les jugements portés contre lui étaient justifiés ou s'ils ne devaient pas être soumis à révision. La question était d'autant plus légitime que, si Godescale avait provoqué des antipathies violentes, il avait aussi compté de nombreux amis, parmi les hommes les plus distingués, les plus savants et les plus pieux de son temps. Ces amitiés lui étaient restées fidèles, même après sa condamnation : n'était-ce pas la preuve que tout n'avait pas été absolument justifié dans les procédés mis en œuvre contre lui ?

Il n'y avait là pourtant que des impressions : les moyens manquaient pour reprendre le procès de Godescale et l'on n'avait guère d'espoir de voir surgir des textes nouveaux, lorsqu'en 1930, au cours d'un voyage d'études, Dom Germain Morin découvrit à la Bibliothèque de Berne de nombreux opuscules théologiques que, sans hésiter, il attribua à notre moine. Comme un bonheur n'arrive jamais seul, dès l'année suivante, Dom Lambot retrouve dans un autre manuscrit de Berne des opuscules grammaticaux, étrangement apparentés, par leur style et par les allusions historiques qui s'y trouvaient multipliées, aux opuscules théologiques signalés de Dom Morin. Presque simultanément, le Docteur Fickermann signale de nouveaux poèmes de Godescale. Ainsi disparaissait le mystère qui avait si longtemps plané sur la physionomie du condamné de Quierzy.

Très vite, il fut entendu que Fickermann se chargerait d'éditer les poésies tandis que Dom Lambot publierait les opuscules théologiques et grammaticaux. C'est le travail de Dom Lambot qui nous est donné dans le présent volume du *Spicilegium*, et il est fait de main d'ouvrier. S'il laisse de côté les écrits politiques de Godescale, il comprend par contre tout ce qui subsiste de son activité théologique et grammaticale. « En tête figurent donc les écrits déjà connus, mais dont la plupart sont dispersés dans des éditions anciennes : les fragments transmis par Hincmar de Reims et Jean Scot ou Érigène, l'opuscule *de Trina Deitate* inséré par Hincmar dans son grand ouvrage sur le même sujet, enfin les deux Confessions. Aux fragments sont associés les témoignages que des contemporains de Godescale nous ont laissés sur sa doctrine et ses écrits ».

Les opuscules théologiques découverts par Dom-Morin se laissent grouper en quelques séries nettement distinctes : Extraits du *De Trina Deitate*, *Excerpta* sur la Trinité ; Réponses à diverses questions soulevées par un censeur exigeant ; extraits ou réponses relatifs à la prédestination. L'éditeur n'a pas cherché à faire un tout cohérent des passages qu'il publie et il s'est borné à les reproduire dans l'ordre du manuscrit. Cette décision était sage. Godescale lui-même semble avoir procédé par *schedulae*, c'est-à-dire par fragments assez indépendants les uns des autres, beaucoup plus que par longs développements suivis et groupés dans une œuvre d'ensemble. Une restitution d'après un plan ordonné aurait défiguré, bien plutôt que servi, les intentions de l'auteur.

La même règle est suivie pour l'édition des opuscules grammaticaux, qui sont au nombre de deux, mais à l'intérieur de chacun desquels on ne trouve pas beaucoup d'ordre. Ces deux opuscules sont des plus intéressants, car ils montrent l'indépendance que témoigne l'auteur à l'égard de ses prédécesseurs les plus illustres, en même temps que l'étendue de son érudition. A l'occasion des règles grammaticales, on y trouve toutes sortes de renseignements inattendus. Des *Adversaria in librum responsalem* par exemple (p. 427-459) devront retenir l'attention des liturgistes.

Il serait prétentieux de notre part de faire l'éloge de l'acribie déployée par Dom Lambot. Son édition est un véritable modèle : elle ne se contente pas de noter les variantes, elle donne l'indication des sources utilisées par Godescale avec une précision qu'on trouverait rarement en défaut. Elle s'achève par de précieuses tables : Table des manuscrits cités ; liste des ouvrages cités ; Table des citations ; Table des *auctoritates* par *initia* ; Table des *schedulæ* et sections par *initia* ; Table alphabétique des noms propres et des matières ; Table des mots et expressions ; Table analytique des matières, qui à elles seules excitent l'admiration.

Dom Lambot nous promet un second volume, consacré à l'étude historique et doctrinale de l'œuvre de Godescale. Nous nous réjouissons de sa promesse. Mais dès maintenant nous le remercions de tout cœur pour ce qu'il nous a déjà donné.

G. Bardy.

J. de Ghellinck, S. J., *Patristique et Moyen Age*, étude d'histoire littéraire et doctrinale. Tome I : *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres* (Museum lessianum, Section historique, nº 6). In-8º de x-280 pages ; Gembloux, J. Duculot ; Bruxelles, Édition universelle, Paris, Desclée, de Brouwer, 1946.

Arrivé au soir d'une vie laborieuse et féconde, le R. P. de Ghellinck entreprend de réunir, après les avoir soigneusement revus et mis au point, plusieurs des articles qui ont en quelque sorte jalonné sa carrière scientifique. Il s'excuse, dans son Avant-propos, de ne pouvoir faire mieux et de ne pas écrire, sur le xiiᵉ siècle, l'ouvrage de synthèse que semblaient amorcer et promettre, voici près de quarante ans, ses premiers travaux. Il n'est personne qui ne comprenne ses regrets, personne non plus qui n'accorde au vaillant ouvrier le pardon qu'il paraît solliciter avec tant de bonne grâce. Tous les travailleurs, lorsqu'ils approchent du terme de leur carrière, revoient d'un coup d'œil les projets qu'ils ont dû laisser en cours de route, les rêves qu'ils avaient formés naguère et que d'autres peut-être réaliseront après eux. Ceux d'entre eux qui ont eu l'honneur et la joie d'appprocher le P. de Ghellinck savent bien que lui du moins n'a pas perdu son temps et que, s'il n'a pas produit un plus grand nombre d'ouvrages originaux, c'est que ses journées ont été, les unes après les autres, dévorées par le service de ses élèves, de ses disciples, de ses amis : qui oserait dire qu'il aurait mieux fait de s'enfermer dans son cabinet de travail et de se refuser à aider ceux qui recouraient à lui ?

Le volume qu'il publie aujourd'hui, est le premier d'une série qui, s'il plaît à Dieu, en comprendra encore deux ou trois autres, et les études qu'il groupe sont parmi les plus récentes qu'ait publiées leur auteur. Il s'agit ici, pour lui, de rappeler l'histoire des recherches dont le Symbole des Apôtres a été l'objet depuis le temps de la Réforme protestante et spécialement depuis un siècle environ. Sujet austère, puisqu'au fond c'est à l'établissement d'une bibliographie méthodique et critique que doit aboutir tout l'ouvrage. Sujet capital cependant, étant donné le nombre et l'ampleur des travaux qui ont pris pour thème le Symbole apostolique et qui, finalement, ont renouvelé de fond en comble les conclusions anciennes.

Le R. P. de Ghellinck se meut à l'aise dans le dédale, souvent

fort compliqué, des travaux qu'il analyse. Il n'évite pas toujours les longueurs, et malgré les soins qu'il a apportés à la révision de ses articles, il a laissé subsister quelques doublets (voir par exemple p. 146 et 186 à propos d'Origène). Il lui arrive même, chose plus surprenante chez cet admirable érudit, de passer sous silence quelques articles, de très secondaire importance d'ailleurs, telle une étude parue dès 1912 dans les *Recherches de Science religieuse* sur le Symbole de Lucien d'Antioche et qui pourrait être cité à la page 122. Ce sont là d'insignifiants détails et les amateurs de bibliographies soignées trouveront dans l'appendice III (p. 239-260) un relevé chronologique des publications depuis un siècle qui fera leur bonheur.

Les autres, c'est-à-dire la plupart des lecteurs, s'intéresseront surtout aux conclusions du R. P. de Ghellinck : après l'avoir suivi, peut-être non sans quelque impatience, dans son interminable voyage à travers livres, dictionnaires et revues, ils ne pourront guère s'empêcher de lui demander : Et puis après ? à quoi tout cela mène-t-il ? tant de travail n'a-t-il pas été dépensé en vain ? Le P. de Ghellinck est trop loyal pour nous laisser ici beaucoup d'illusions : « L'origine première du Symbole, écrit-il, demeure toujours inconnue, la provenance des ancêtres de R (le vieux Symbole romain) et ses premiers développements se dérobent à une fixation historique nette et forte ; le motif et le moment de la fusion des deux formules restent encore dans l'ombre ; l'existence même de deux formules parallèles, que plus personne ne songe aujourd'hui à rejeter... n'est pas garantie par des témoignages à l'abri de toute attaque... Après l'effort considérable de trois générations de savants, qui ont interrogé minutieusement chaque indice et qui, vraisemblablement, ne sera pas repris de sitôt, y aura-t-il jamais moyen, sans un apport nouveau, inattendu, que rien ne fait encore prévoir, de préciser davantage et de rendre définitive l'explication proposée ? Ou bien faudra-t-il avouer qu'il vaut mieux renoncer à scruter des ténèbres, où les yeux se fatiguent inutilement sans résultat appréciable ? L'avenir nous le dira (p. 221-222).

Ces points d'interrogation sont d'ailleurs loin d'exprimer toute la pensée du P. de Ghellinck. Sans aucun doute, les profanes, qui récitent chaque jour la vénérable formule du Symbole des Apôtres, sont loin de se rendre compte de la multiplicité et de la complexité des problèmes qu'elle soulève. Mais les travailleurs qui connaissent les problèmes se rendent compte que c'est déjà beaucoup de les avoir posés et que rien ne saurait être plus dangereux qu'une fausse clarté. Remercions l'auteur du bel ouvrage de nous l'avoir rappelé en toute sérénité. Non, les efforts accomplis par les historiens, surtout depuis un siècle, n'ont pas été vains. Toutes les questions ne sont pas résolues, loin de là ; du moins sait-on maintenant sur

quels points il faudra désormais porter son attention. Une étape est franchie, une page est tournée dans l'histoire des recherches sur le Symbole. Tel est le vrai sens du livre du P. de Ghellinck. Celà, nous ne l'oublierons pas.

G. Bardy.

Albert Van den Daele, S. J. : *Indices Pseudo-Dionysiani* (Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie). Louvain, 1941.

Depuis une cinquantaine d'années, les écrits du Pseudo-Denys ont été l'objet d'études nombreuses et fouillées. Rien ne pouvait mieux garantir la fécondité des recherches ultérieures que la confection de ces *Indices* dont il faut remercier le courageux ouvrier. Jusqu'à présent, on ne possédait que l'*Onomasticum Dionysianum* du P. Balthazar Cordier (P. G., t. III) qui ne visait qu'à donner l'explication de certains termes plus difficiles. Nous disposons maintenant d'un relevé dans l'ordre alphabétique de tous les termes du vocabulaire dionysien, suivis, sauf exception faite pour des mots ou des particules revenant trop fréquemment ou sans intérêt, de l'énumération exhaustive de leurs références. A ce premier Index s'ajoutent ceux des noms propres et des citations (presque toutes de l'Écriture).

R. Munsch.

Abélard : *Œuvres choisies*, textes présentés et traduits par Maurice de Gandillac. Collection : Bibliothèque philosophique, Aubier, Paris. 345 p.

L'ouvrage publié par M. de Gandillac contient la traduction de la Logique (première partie), de l'Éthique, du Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien. Ces textes ont déjà été publiés en diverses collections signalées par l'auteur (cf. Introduction, pp. 23 et 24) mais parfois difficilement accessibles. La Logique surtout n'a été publiée qu'en 1919 et complétée en 1927 (cf. Beiträge zur G. der P. des M.).

Aussi, cette traduction est loin d'encombrer la littérature concernant le fougueux dialecticien du xiie siècle. L'introduction qui présente cet ouvrage se recommande par une précision exhaustive. On y trouvera une excellente présentation de la vie, des œuvres et des tendances doctrinales d'Abélard.

Une fois de plus, M. de Gandillac fait œuvre d'historien et nous permet de suivre les progrès de la pensée scolastique. Signalons les précisions au sujet de la position d'Abélard dans la fameuse

querelle des Universaux. Les mérites de cet ouvrage et de quelques autres ont valu à leur auteur les honneurs du Collège de France.

B. RACT.

Abbé André COMBES : *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* un vol. in-16 de 304 p. Librairie philosophique J. Vrin, 6, place de la Sorbonne, Paris, v^e^, 1946.

Ce livre échappe à tout jugement qui serait d'ordre purement littéraire. Car ce n'est pas un livre de littérature. Il est bien écrit, bien construit. Mais ce qu'il nous apporte est plus que des idées ; c'est une double expérience : celle de sainte Thérèse et celle d'un commentateur que l'on sent vivre en intimité avec elle. Il voudrait n'être qu'historien, mais, tout en l'étant, il prend part intensément à tout ce qu'il raconte. C'est la première fois que, pour la satisfaction de notre intelligence, la méthode historique la plus scientifique est enfin appliquée à la vie et à l'œuvre de sainte Thérèse de Lisieux. L'abbé Combes a déjà prouvé, en plusieurs ouvrages importants sur Gerson et Ruysbroeck et leurs contemporains, que sa critique rigoureuse et précise est capable de renouveler de vieux problèmes sans issue en mettant sur la voie de découvertes sensationnelles. Cette même acribie lui rend ici les mêmes services. On ne peut résumer tout ce qu'il tire, sans leur faire violence, de textes qu'on avait souvent lus avant lui. L'auteur, en outre, a l'avantage d'utiliser une vaste documentation, demeurée inédite, que le Carmel de Lisieux lui a communiquée. A partir d'une chronologie aussi exacte que possible des événements — menus en apparence, mais grands en vérité — qui marquèrent l'ascension de Thérèse Martin vers la plus haute sainteté, il nous fait assister à toute l'évolution de sa vie intérieure et à l'élaboration de ces notions fondamentales qui sont l'essence du message thérésien : celles de la vie, de l'oraison, de la vocation religieuse, de l'apostolat, de la petite voie d'enfance spirituelle. De tout cela, peu à peu, mais toujours au contact de textes merveilleusement choisis et enchâssés, se dégage une doctrine. A mesure qu'il progresse, l'exposé devient à la fois de plus en plus vigoureux, ferme, et par conséquent clair, et de plus en plus attachant. On est emporté par l'élan des idées et des phrases, et l'on voit avec peine le livre toucher à sa fin. Les formules excellentes y sont en abondance ; elles sont nées spontanément de la richesse du mystère thérésien et de la ferveur du théologien qui s'est penché sur lui. Cette *Introduction* fait désirer les développements dont l'abbé Combes assure qu'ils ne sont que différés. Mais déjà, en nous faisant part de ce que recèle pour nous tous l'expérience de Thérèse et de ce qu'a ressenti, à l'approcher, un esprit exigeant, mais cepen-

dant capable encore d'enthousiasme, elle provoque, en nous aussi, une expérience. Ce livre nous instruit, certes, mais il fait mieux : il nous recueille. Il nous fait réfléchir sur les destinées de ce monde, sur le péché des hommes et sur la Rédemption. Ce livre fait du bien parce qu'il fait aimer le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, parce qu'il donne confiance en Dieu, et, qu'en un mot, il fait prier. Ampleur de l'information, respect total du donné historique, profondeur et sûreté de la réflexion religieuse, admiration ardente mais contenue : telles sont les qualités qui, de ce petit livre, font un grand ouvrage.

Jean Leclercq.

R. Lortal, P. S. S. : *Morale sociale familiale* (Édition brève) — I — Matrimoniale et familiale, in-8°, 383 p., Aubanel aîné, Avignon, 1946.

A notre époque, où tant d'erreurs sociales s'acharnent contre la famille bourgeoise, la famille ouvrière, la famille paysanne, ce manuel de théologie morale vient à point pour offrir aux séminaristes, les futurs pasteurs de nos familles françaises, un arsenal complet de doctrines très sûres et de conclusions très nettes en matière de mariage.

La famille se présente tout d'abord comme simple société conjugale, se constitue en famille proprement dite par la naissance de l'enfant et, lorsqu'elle se développe par l'adjonction de serviteurs, elle prend le nom de société domestique.

Il n'est ici question que de la société conjugale. En des notions préliminaires (plus de cent pages de texte serré et nourri), l'auteur rappelle les thèses habituelles sur l'origine, le but du mariage, sa doctrine comme contrat et comme sacrement, sa législation ecclésiastique et civile, ses propriétés essentielles, pour ensuite s'étendre longuement et avec raison sur la morale de cette société conjugale.

C'est un mérite d'avoir su mettre en relief cette morale trop ignorée, à notre époque, de tant d'unions illégitimes ; il était nécessaire de reprendre, en leur donnant une étendue méritée, les questions classiques de l'examen des époux (question aujourd'hui renouvelée), des publications des bans, des empêchements, des dispenses, de la célébration du mariage, de sa revalidation. M. Lortal n'y a point manqué, et sur chaque question, bien qu'il s'excuse de nous offrir une édition relativement brève, c'est une véritable documentation qu'il nous présente, un riche trésor de textes puisés dans la sainte Écriture, chez les Pères, dans les conciles, dans les grandes encycliques : *Arcanum Dei* et *Casti connubii*, dans le Codex et jusque

dans les récentes solutions de Rome sur toutes les difficultés en matière de mariage.

Ce travail, très riche aussi de conclusions excellemment pratiques et de cas de conscience résolus jusque dans le moindre détail, ne laisse rien dans l'oubli ni l'indécision et offre cet avantage d'apporter en chaque point étudié une réponse très nette.

On eût souhaité (mais la rareté du papier et le souci d'offrir aux lecteurs un ouvrage à bon marché sont une excuse) une présentation typographique moins serrée, les principaux titres détachés du texte pour permettre de trouver plus rapidement le renseignement cherché.

Mise à part cette remarque, l'ouvrage tout entier se recommande par sa valeur doctrinale et suggestive, non seulement aux étudiants de théologie, mais à tout prêtre qui dans le ministère doit savoir parler aux fidèles de ce qui les intéresse le plus dans le mariage et la vie conjugale : des grandeurs de l'institution et du sacrement de mariage, dont ils sont eux-mêmes les ministres ; des conditions d'un bon mariage qui les rendra heureux ici-bas et leur permettra de réaliser leurs destinées éternelles, de l'amour conjugal, des droits et des devoirs de la vie conjugale.

Les pasteurs des paroisses, pour la prédication, pour la confession, pour la préparation de leurs cercles d'études de jeunes gens, de jeunes filles, d'époux chrétiens, liront avec fruit les pages substantielles (qu'on n'a pas coutume de trouver dans les manuels de mariage) sur le vrai bonheur de la vie conjugale quand les cœurs sont unis dans la religion, dans l'acceptation des enfants, dans l'amour mutuel auréolé de la grâce qui sanctifie, console et surélève, dans l'amour devenu plus puissant que la mort.

Telles sont ces pages suggestives que je me plais à signaler au lecteur qui trouvera un peu plus loin d'autres pages très pratiques pour la sauvegarde du foyer conjugal. A cause des attaques qui s'efforcent de saper par la base la famille, celle-ci s'impose plus que jamais à l'attention des sociétés professionnelles, de l'Etat, de l'Eglise.

En tout ordre de choses, pécuniaire, physique, intellectuel, religieux, moral, la société conjugale a des droits, elle toute petite, sur les grandes sociétés : droit d'être par elles défendue, aidée, encouragée, respectée et bien souvent sauvée. Toute une documentation sur les *associations privées des familles entre elles*, avec leur droit reconnu par l'Etat, sur les devoirs d'*assistance sociale aux familles* de la part des sociétés professionnelles, sur les lois à obtenir de l'Etat en faveur de la *caisse dotale* ou du *prêt au mariage*, ou du *salaire familial*, sur les lois qui doivent un jour résoudre la question du logement et celle de la terre à cultiver, ou protéger la famille contre

les fléaux de l'alcoolisme, de la pornographie (par le journal, le livre, le cinéma, la radiophonie), de la prostitution, du concubinage, de l'adultère, permettra au lecteur de revendiquer pour lui-même et les autres les bienfaits que l'Eglise ne cesse de réclamer en faveur du bien matériel et physique, intellectuel et moral de la famille.

A. Brugière.

H. Du Passage, S., J. : *Leçons familières de sociologie*, in-12, 256 p., Casterman, 1946.

Le R. P. Du Passage, S. J. nous donne une réédition qui est plutôt une refonte de son ouvrage publié naguère : *Notions de Sociologie* (de Gigord). Suivant des programmes officiels français, il expose une doctrine solide touchant la sociologie, I : domestique ; II : économique ; III : politique ; et IV : ses rapports avec la morale ou la religion.

L'auteur, s'écartant de Durkheim, montre que, de par son origine, sa nature et son histoire, la famille est une, stable, monogamique et que Jésus-Christ l'a haussée à la hauteur et à l'efficacité de sacrement, et, comme elle est tournée vers l'avenir, que son premier but est le bien de la race par l'enfant, la famille a été et demeure essentiellement sociale. La doctrine chrétienne en effet proclame le droit de l'enfant à la vie, de la femme à sa dignité de reine du foyer, du foyer à l'éducation des enfants et à sa représentation dans le gouvernement de la société.

Si du cadre familial nous passons au cadre professionnel, nous pouvons nous demander jusqu'à quel point les conditions de travail influent sur les relations humaines, changent les idées et les mœurs de la société. Le machinisme a profondément transformé les conditions de la vie ouvrière, obligeant le travailleur à réagir, à s'organiser pour obtenir un sort meilleur. A ce sujet l'auteur nous donne un aperçu suggestif sur la valeur du travail, sur la fierté et les joies qu'il procure, en même temps que des notions précises sur la nature de la propriété, du capital, du salaire, sur les organisations professionnelles.

La famille et la profession ne parviennent à leur fin que si l'Etat les protège. La sociologie politique étudie les rouages de l'Etat, les libertés que celui-ci doit respecter dans le citoyen, les relations qu'il aura avec la religion, avec les autres nations.

Enfin une quatrième section a permis au R. P. du Passage de préciser en face des Positivistes qu'en matière de morale, seul le christianisme apporte des réalités substantielles pour vivre en société ; et le christianisme prouve sa vertu sociale en affermissant les cadres normaux et nécessaires de la famille, de la profession,

de l'État, en garantissant la justice et la charité qui président à la vie collective, de telle sorte que sa devise sociale devrait être : « Pour les personnes, par les sociétés ». — En résumé, excellent ouvrage, très au courant des tendances nouvelles, philosophiques ou sociales, et très suffisant, en un format réduit, pour une première initiation, fort élémentaire, mais solide et bien à jour pour l'essentiel.

A. B.

Ch. Mœller : *Humanisme et sainteté.* Témoignages de la littérature occidentale (Bibliothèque de l'Institut supérieur des sciences religieuses-I). In-16, 244 p., Casterman, 1946.

La génération actuelle est éprise de la « mystique de la terre ». Confiante en l'humain, elle a cette certitude que le monde dans sa marche en avant parviendra à son ultime perfectionnement. Or, saint Paul déclare : « La figure de ce monde passe ; il faut donc que ceux qui en usent le fassent comme s'ils n'en usaient pas ». L'homme pour être croyant et devenir un saint renoncera-t-il à l'optimisme enthousiaste qu'apporte tout nouveau perfectionnement humain ; ou, pour vivre dans l'humain et s'y perfectionner, cessera-t-il d'être au Christ et d'aspirer à une vie supraterrestre ?

Tel est le dilemme qui se pose aujourd'hui dans l'ordre de toutes les activités humaines, scientifique, économique, politique, littéraire et autres, et pour le résoudre M. Charles Mœller apporte sa quote-part en examinant l'humanisme chrétien.

« La connaissance des chefs-d'œuvre de la culture humaine, déclare-t-il, est-elle un moyen de mieux pénétrer le sens du christianisme comme doctrine de salut, et, en retour, le christianisme permet-il de mieux comprendre le sens profond de la culture humaine ? Oui, les auteurs classiques aident à mettre en lumière les indispensables assises humaines du christianisme et leurs déficiences font voir la divine plénitude de la réponse qu'apporte la religion du Christ. Et M. Mœller, à travers les héros profondément humains d'Homère et de Virgile, à travers les déficiences de la sagesse terre à terre d'un Montaigne ou les beautés de la foi chrétienne d'un Cervantès et d'un Gœthe, à travers les rêveries égocentristes d'un Rousseau ou les folies de grandeur sans limite d'un Nietzsche, nous apprend à utiliser nos classiques pour former en nous l'humanisme chrétien. Il ne prétend pas faire œuvre d'apologiste, car il s'adresse à des croyants, mais simplement nous amener par l'humanisme terrestre à la sainteté chrétienne : pour être totalement homme il faut être un saint. Cet humanisme prépare à la grâce un instrument plus docile, plus souple, entrant en nous à titre de causalité matérielle naturelle, secondaire mais très utile, dans l'œuvre

qu'il nous faut réaliser : l'union de notre âme à Dieu en Jésus-Christ et par Jésus-Christ.

A. BRUGIÈRE.

L. DE LAVAREILLE, S. J. : *Humanisme et prière.* Notre éducation surnaturelle par l'oraison. In-8°, 172 p., Desclée de Brouwer, 1945.

L'auteur entend nous initier à l'oraison par une sorte de précis où dans une première partie se pressent les conseils les plus sages sur les conditions et les qualités générales de la vie d'oraison (recueillement, purification, bonne volonté, persévérance, confiance, humilité, générosité, etc.), sur les différentes méthodes selon lesquelles il est possible de faire oraison (ignatienne, salésienne, bérullienne), sur les difficultés rencontrées (fatigue, rêverie, etc.), sur la direction, enfin sur les oraisons plus élevées (oraison affective, oraison de recueillement). Tous ces points sont abordés avec clarté et sobriété, à coup de très nombreuses citations d'auteurs spirituels. Pour la question de l'oraison simple, le Révérend Père se limite volontairement à l'indispensable.

Dans la deuxième partie (p. 100-169), il nous met directement à l'école des grands maîtres, dont il donne un heureux choix de textes.

On a l'impression d'une rédaction hâtive pour la première partie ; l'auteur ne se met guère en frais pour introduire ses citations. La plupart sont judicieuses ; quelques-unes me semblent déborder leur contexte (ainsi celle du P. Daniélou sur les sens spirituels (p. 47), celle de Lavelle sur l'activité des mystiques (p. 58). Dans les lectures proposées on voudrait retrouver des livres tels que les *Conférences* de Cassien. Quelques ouvrages sont accompagnés de la mention de l'éditeur, du lieu et de la date de l'édition, d'autres pas. Page 66, au lieu de Sauveau, lire Saudreau. Puisque l'ambiguïté de la formule « oraisons extraordinaires » est reconnue, pourquoi la maintenir ? Légères taches qui n'enlèvent rien à ce livre, dont le mérite solide est d'être l'écho de l'expérience.

R. MUNSCH.

Chanoine J. LECLERCQ : *Trente méditations sur la vie chrétienne*, in-16, 236 p., Casterman, 1946

« Trente méditations sans nouveauté, nous avertit l'auteur ; la simple vérité chrétienne cent et mille fois redite, mais une recherche de l'essentiel. »

L'essentiel, n'est-ce pas la vie intérieure, elle qui donne son sens à tout ? Et la vie intérieure c'est avec Dieu le Père et l'Esprit-Saint

le Verbe en nous-mêmes par la venue de Jésus-Christ parmi nous. L'Evangile qui annonce Jésus est Evangile de joie dans la splendeur des lumières données à nos âmes et Evangile de salut par l'intégration de nos souffrances dans le mystère de la Rédemption. Les baptisés doivent en eux reproduire l'Homme-Dieu, vivre de Lui comme il vit de son Père et par cette participation à la vie divine, surélever toute vocation, mariage ou vie religieuse, tout devoir d'état, métier manuel ou profession libre. Ils rendent ainsi témoignage à Jésus-Christ. Telle est la doctrine que nous propose l'auteur dans ses treize premières méditations.

Le baptisé ne vit du Christ que s'il est membre de son corps. Le corps du Christ c'est l'Église. De nouveaux horizons s'ouvrent magnifiques à la recherche de l'essentiel. Comme l'Église, permanence de Jésus-Christ sur la terre, le chrétien n'est pas de ce monde. Il vit pourtant dans le monde, pour y faire l'œuvre de Dieu dans les œuvres humaines : servir Dieu et le prochain. Sa présence implante le royaume de Dieu dans les royaumes de la terre en rendant témoignage à l'Église qui, s'élevant au-dessus de tous les problèmes humains, montre l'unique voie qui mène à Dieu. Magnifique destinée du chrétien vivant de l'Église et pour l'Église. C'est à cette destinée que les méditations de quatorze à vingt-six nous invitent à réfléchir.

Les quatre dernières résument les précédentes. Le royaume de Dieu se réalise dans l'humain. Il suffit de vivre de l'amitié vraie de Jésus-Christ laquelle se scelle dans le partage de communes souffrances. Sa croix témoigne de son amour pour nous. L'acceptation joyeuse de nos croix lui prouve notre amour.

Ouvrage bienfaisant, capable de saisir et d'entraîner jeunes et adultes, bien qu'il ait été pensé et écrit d'abord pour les premiers. En fait, ces méditations s'adressent à tous ceux qui veulent aller à Dieu et l'auteur avertit les lectrices éventuelles qu'il a aussi pensé à elles, même quand il parlait au masculin. Certaines locutions étonnent, par exemple, page 7 : « Pourquoi méditerait-on sinon ? »

A. B.

Chanoine J. Leclercq : *Au fil de l'année liturgique.* Edition nouvelle, in-8, 293 p., Casterman, 1944.

Méditations et prières d'une piété et d'une poésie douces et on ne peut plus entraînantes. C'est merveille de voir l'infinie variété de sentiments qui traversent une âme chrétienne au cours d'une année liturgique, mais c'est plus grande merveille encore de voir comment, dans cette âme, tout se réduit finalement à aimer.

Le titre réserverait une légère déception si l'on cherchait ici un commentaire direct de la prière liturgique. L'auteur n'en suit que le

mouvement général. De la foule des saints, il lui plaît d'en détacher une vingtaine seulement : saint Jean, Nicolas de Flue, Isidore le Laboureur, Hervé le Voyant, Supplémentaire, Augustin... Ne cherchons la raison ni du nombre, ni du choix, mais suivons l'auteur là comme ailleurs au rythme de sa spontanéité. Son livre est bienfaisant.

R. M.

QUESTIONS DIVERSES

F. MOURREY, C. R. I. C.., « Réflexions et Suggestions », deuxième série : *Sacerdoce et Apostolat*, 12×19, 214 p., 90 fr., Spes, Paris, 1946.

Ce sont bien des « réflexions et suggestions » qui nous sont ici soumises. On ne demandera pas à ce volume de très amples développements ni une composition parfaite de tout point. Malgré les reprises et les notes chargées au bas des pages, l'ouvrage offre un grand intérêt de consultation. Le lire d'affilée serait sans doute assez peu indiqué, car il est trop concentré, trop plein. Mais on aimera y revenir souvent. Certains désirs de l'auteur sont déjà réalisés ou en voie de l'être ; d'autres sont même dépassés ou le seront bientôt. L'auteur n'hésite pas, très respectueusement d'ailleurs, à mettre les points sur les i et à souligner des routines regrettables ou des déficiences incontestables : aucune amertume pourtant dans ses propos. Ce sont les conseils d'un vétéran à une jeunesse qui monte. Ces avis se groupent autour de ces trois consignes : agir, dégager l'essentiel des superfluités encombrantes, avoir une méthode. Le résultat sera d'arracher le prêtre à un esprit de fonctionnaire et à un formalisme débilitant.

L'auteur rappelle, au départ, la nécessité de la sanctification pour le prêtre, qui doit mener une vie de renoncement et de labeur et se garantir contre des déformations professionnelles, qui sont finalement analysées dans ce volume. Les trois moyens essentiels de maintenir notre potentiel sacerdotal sont : la vie spirituelle, la vie intellectuelle et la vie fraternelle. Un appendice suggère ce que pourrait être l'initiation apostolique au Grand Séminaire.

Louis SOUBIGOU.

Maurice VILLAIN et Jean CLÉMENCE : *Pour l'unité chrétienne.* Collection : *Ad Unitatem*, 2. Arthaud, Grenoble. 190 p.

Deux conférences (semaine pour l'unité 1942 et 1943) du P. Clémence et deux articles du P. Villain, ceux-ci complétés par de

précieuses notes, forment ce volume et permettront à tout lecteur d'apprécier la largeur de vues des théologiens catholiques à propos de l'unité chrétienne, et certes, l'on remerciera le P. Villain d'avoir si nettement distingué sans les opposer, les idées de donné primitif et de développement dogmatique, d'élément mystique de l'Église et d'élément juridique. Il faut persuader les chrétiens de la nécessité de cette adaptation du fait révélé à la mentalité humaine, selon les lois d'un progrès spirituel et historique. Cette pédagogie divine, dite aussi économie providentielle, devait être confiée à une autorité habilitée à cet effet auprès de la société humaine.

Le P. Clémence insiste de son côté sur le thème de l'émulation spirituelle, et sur la docilité du chrétien prêt à accepter le message intégral. De ces pages fort bien rédigées se dégage une atmosphère d'irénisme, tout à fait indispensable en pareille matière.

B. Ract.

Dom Pierre-Célestin Lou Tseng-Tsiang, O. S. B., *Souvenirs et pensées*. Un vol. in-12 de 174 pages. Desclée de Brouwer, 1945.

Tout en se défendant d'écrire des *Mémoires*, Dom Lou, devenu depuis lors abbé bénédictin, n'en a pas moins détaché en plusieurs conférences des fragments de sa vie et de sa pensée ; il les a recueillis lui-même et présentés aux lecteurs, et ceux-ci, si l'on en juge par le nombre des éditions, se sont montrés très favorables. L'ancien premier ministre de la Chine nouvelle, qui avait géré dans son pays les plus hautes affaires diplomatiques, s'est vu ainsi, pour quelques jours ou pour quelques semaines, le favori de la presse mondiale qui ne lui a pas ménagé ses éloges. Il ne les recherchait nullement et il ne semble pas qu'il en ait été troublé, éprouvant cependant un malin plaisir à se voir porté au pinacle, lui qui, sans avoir passé par le mandarinat des lettres et des diplômes, plus jaloux encore en Chine que dans notre pays, avait réussi à émerger.

Tout en faisant part de son bonheur d'être devenu catholique, religieux et prêtre, Dom Lou, à qui ne manque ni le zèle ni le talent littéraire de l'exprimer, voudrait y faire participer les 450 millions de ses compatriotes qui lui paraissent bien disposés à le recevoir. Trois obstacles du côté de l'Église, s'y opposaient selon lui, jusqu'à ces derniers temps : la question des rites, résolue de manière satisfaisante ; le maintien d'une hiérarchie catholique à peu près exclusivement européenne et que remplacent peu à peu des évêques indigènes ; enfin, la langue latine de la liturgie romaine qui devrait, tout en conservant le rite, céder la place à la langue littéraire chinoise. Dom Lou ne dit pas qu'elle serait mieux comprise des classes populaires de la Chine, mais nous avons le droit de le supposer

puisqu'il déclare que la Chine restera païenne si l'on ne procède pas à cette réforme. Livre qui sort de la banalité, comme on le voit, et par les idées et par le style et par les sentiments si nobles, si catholiques et si hautement exprimés.

S. Vailhé.

M. d'Halluin (docteur) : *Animation et désanimation*, in-16, 77 p., Beauchesne, 1944.

Dans cette brochure, M. le Dr d'Halluin donne comme complément à son ouvrage important, *La Mort, cette Inconnue*, quelques notions sur le problème de l'animation, principalement dans les cas limites : embryons, jumeaux, monstres doubles et unitaires, omphalosites et parasites. Comme le dit l'auteur, il n'y a, en tout cela, que des présomptions. C'est à la médecine à indiquer au théologien où commence et quand finit l'homme : la simple prudence et le bon sens auront vite indiqué les devoirs qui en découlent.

A. L.

Dominique Laporte : *L'Acedia des jeunes*, esquisse psychologique et pédagogique, 2e édition, in-16, 90 p., Beauchesne, 1945.

L'*acedia* ou la « mélancolie » décrite par Cassien répond-elle vraiment au « cafard » ? L'auteur de cette brochure l'assure, mais ne s'attarde pas à le prouver. Il s'attache exclusivement à l'étude du mal qu'il appelle le cafard. Il en analyse les formes diverses et les causes physiologiques (p. 10-34), et en fixe la « thérapeutique » (p. 35-38), avec une méthode digne sans doute d'un plus grand sujet. On s'étonne qu'il y ait fallu tant d'efforts intellectuels et même l'appel à une autorité épiscopale, quand on sait que les éducateurs expérimentés guérissent assez vite ce mal par l'action, et notamment par cette piété conquérante et généreuse dont tous les promoteurs d'Action catholique savent l'efficacité sur les âmes des jeunes tentés de se replier sur eux-mêmes.

J. d'Aubray

Ernest Pezet : *L'Autriche et la Paix*. Préface de Édouard Herriot et de Wladimir d'Ormesson, in-16, 191 p., S. L. F., 1945.

Placée au cœur de l'Europe, sur le Danube, au carrefour des grandes routes européennes, la vie active de l'Autriche s'est toujours naturellement orientée vers les pays danubiens. La priver de cette orientation naturelle la condamnera à un sort désastreux, on l'a bien vu dans la période de l'entre-deux-guerres. L'Autriche morte,

ce fut d'abord l'Europe danubienne, puis l'Europe tout court qui ont été entraînées dans la catastrophe. C'est ce que ce livre expliquait et prédisait dans la première édition parue au printemps 1938, au lendemain de l'Anschluss.

Cette réédition est bien d'actualité. Elle souligne à quel point il est nécessaire que l'Europe possède, grâce à une Autriche indépendante, ce carrefour paisible où le Nord germanique, le monde slave et le monde latin croisent leurs routes.

Les deux belles préfaces, celle qu'écrivit, en 1938, le président Édouard Herriot, et celle de M. l'ambassadeur Wladimir d'Ormesson pour la nouvelle édition, renforcent encore l'intérêt de cet émouvant livre de M. Ernest Pezet.

E. Brousse.

Chanoine J. Vieujean : *Et toi, quelle âme as-tu ?* (Vie et spiritualité), in-16, 80 p. Casterman, 1945.

Ce petit fascicule apprend à se connaître soi-même. La vieille classification, toujours utile, quoi qu'on en ait dit, des tempéraments en sanguins, nerveux, colériques et flegmatiques permet au lecteur d'analyser son propre caractère, d'en découvrir les points fragiles et les heureuses dispositions et, sachant les remèdes qui corrigent et les voies qui conduisent au bien, il peut faire le point à un moment de sa vie, pour de là repartir vers les sommets.

De lecture agréable, d'exposition très claire, ce livret est de nature à faire réfléchir. Le nombre de pages imposé par la collection « Vie et spiritualité » a obligé à ne dire que l'essentiel, sans nul développement, mais l'auteur renvoie aux ouvrages plus vastes dont il s'est inspiré. Nous le félicitons d'être resté complet, tout en sachant se restreindre et de s'être mis à la portée de tous.

A. B.

E. Dautais : *Leçons élémentaires de morale sociale*, in-16, 189 p., Téqui, 1946.

Ce sont bien des leçons élémentaires de morale sociale que nous donne E. Dautais, d'après les encycliques récentes, leçons combien pratiques et suggestives de réalisations concrètes, à telles enseignes qu'il est difficile d'indiquer plus clairement et jusque dans le détail le devoir qui s'impose en charité et en justice sociales. Ces grands principes sur lesquels reviennent perpétuellement les documents pontificaux éclairent chaque leçon et font de l'ensemble un manuel élémentaire de morale sociale orientée immédiatement à la vie. Liront avec avantage ce livre les militants et militantes de l'Action

catholique qui désirent se former au contact de l'enseignement social de l'Église.

A. B.

J. Masson, S. J. : *Bibliographie missionnaire moderne*, in-16, 180 p., Casterman, 1945.

Aux directeurs et lecteurs ordinaires des bibliothèques, même missionnaires ; aux aumôniers et membres des cercles d'études missionnaires, la *Bibliographie missionnaire moderne* par le R. P. J. Masson, offre un classement très heureux (et combien riche !) des ouvrages, collections et revues sur la colonisation, la religion, le christianisme, les missions catholiques, les questions spéciales missionnaires, sur la vocation et les ordres ou congrégations missionnaires d'hommes et de femmes, l'aide aux missions ; des études locales sur l'Afrique, l'Amérique, l'Asie, l'Europe (Scandinavie, Balkans, Russie), l'Océanie. Le classement est soigneusement étudié, la présentation très claire. Des renseignements pratiques et des signes d'appréciation accompagnent la mention de l'ouvrage.

A. B.

A. Molitor : *Tragique et triomphe dans le Christianisme* (« Vie et spiritualité »), in-16, 54 p., Casterman, 1945.

Nous sommes faits pour le bonheur. L'existence trop souvent ne nous apporte que deuils. Le tragique de l'homme est dans ce paradoxe, de poursuivre éternellement, sur terre, ce qu'il croit être son bien et de n'y parvenir pas. Au drame de la destinée humaine, ni les civilisations antiques, ni les efforts des civilisations modernes n'ont apporté de réponse. Mais avec la Révélation chrétienne, avec Jésus-Christ crucifié et ressuscité la souffrance de l'homme s'explique. Par la vertu du Christ elle est un rachat et obtient une valeur d'éternité. Sa religion est une religion de triomphe. Montrons à l'humanité le visage du vrai chrétien, visage rayonnant de joie anticipée. Faisons-lui la part très large dans notre vie. Dieu ne nous a créés et rachetés que pour le triomphe et la joie.

Telle est la grave leçon que M. André Molitor donne aux catholiques de notre temps dans ce fascicule. Il y a profit à s'en pénétrer.

A. B.

Abbé Le Moing : *L'enquête religieuse avant le mariage*, 1 brochure de 16 pages, in-8, P. Lethielleux et Editions Saint-Paul, 1945.

Ce guide pratique à l'usage des fidèles indique ce qu'est l'enquête canonique avant le mariage, telle qu'elle est prescrite par Rome dans

l'Instruction *Sacrosanctum* du 29 juin 1941. L'édition à l'usage du clergé contient en supplément des détails pratiques ; des exemples concrets complètent cet exposé.

A. B.

Maurice RIGAUX, S. J., *Passage au milieu des hommes*, 12×19, 157 p., 65 fr. Spes, Paris, 1946.

Le titre, énigmatique, est complété par ces indications assez mystérieuses : quelques problèmes, curiosités, règles d'or. Sous des formules modernes parfois bien recherchées (contre la montre, champions de boxe, les naufragés du Pot-au-noir), l'auteur pose des problèmes de toujours, fixe l'attention sur des faits, donne des recettes ou des principes d'action. Réflexions judicieuses, pleines d'expérience, sous forme de lettres ou de dialogues, où perce avec l'humour la pondération du jugement. Au demeurant, ouvrage agréable, instructif, qui se lit avec un intérêt constamment soutenu.

L. SOUBIGOU.

R. SYLVAIN. *Rimbaud le Précurseur.* Boivin et Cie, in-12, 157 p. Sans indication de prix.

Arthud Rimbaud est né à Charleville, en 1854, et il est mort à Marseille, dans un hôpital, au seuil de sa trente-huitième année. Sa vie a été on ne peut plus agitée ; ses écrits portent la trace non équivoque de toutes les souillures, mais ils contiennent aussi, et dans le même temps, de splendides illuminations, soit d'un génial poète, soit d'un chrétien qui s'ignore et ne revient que tout à la fin d' « une saison en enfer » (pour employer ses expressions). Aussi, d'aucuns l'ont-ils en horreur et s'en détournent, pendant que d'autres se prennent à lui comme à une sirène et lui vouent un culte : Paul Claudel se glorifie de l'appeler son « maître ». L'ouvrage qu'on nous présente a pour but de réconcilier les appétits et les dégoûts dans une même pitié, plus encore dans une sympathie affectueuse. L'auteur ne s'en cache pas : « Il ne s'agit pas de nier que Rimbaud a fait des folies. Mais il s'agit d'expliquer pourquoi il les a faites et surtout de constater qu'il en est revenu. Rimbaud a essayé, ardemment et sincèrement, toutes les fausses solutions qui s'offraient pour échapper au malaise moral où croupissait sa génération. Il est admirable parce qu'il a senti ce malaise et qu'il s'y est opposé de toutes ses forces. Il est plus admirable encore parce qu'ayant poursuivi ces fausses solutions jusqu'au bout, il les a reconnues comme telles. Alors, il a avoué son erreur et s'est rendu humblement — lui, l'orgueilleux ! — à la vérité inéluctable. Rimbaud n'a

pas ouvert la voie aux égarements, il l'a fermée...» Et là-dessus, on se met à suivre « patiemment et méthodiquement » l'évolution spirituelle de Rimbaud. Mais, parce que Rimbaud est un auteur « difficile » (s'il n'était que cela !), l'exégèse devient nécessaire. Et il faut convenir que l'exégèse de M. René Sylvain est, en somme, édifiante et claire, appuyée sur des probabilités que renforcent les derniers écrits et la fin chrétienne de Rimbaud. On s'incline devant les consciencieuses recherches de l'auteur, devant son érudite bonne foi. A travers les « évasions » et les « révoltes » de Rimbaud, on discerne son message aux hommes, on comprend son rôle historique. Non, nous ne crions pas au « sacrilège », nous ne sommes pas si « prudes » et si « sots » ; mais, à notre avis, il restera toujours que cet enfant et cet adolescent « de génie » est une compagnie dangereuse pour l'imagination des jeunes, des mûrs et... des plus âgés.

C. Lebrun.

M.-J. Lory. *Léon Bloy et son époque* (1870-1914). Chez Desclée et de Brouwer, in-12, 220 p., sans indication de prix.

On a déjà beaucoup écrit sur le célèbre polémiste, romancier et mystique de la fin du XIXe siècle ; mais chaque auteur s'est placé, semble-t-il, à un point de vue particulier et n'a réussi qu'à mettre en lumière un coin de panorama. M. Lory signale une dizaine d'ouvrages (omettant celui, et qui compte, de M. Ernest Seillière, *Psychologie d'un mystique*). Un travail d'ensemble est encore à faire et la présente étude sur *Léon Bloy et son époque* en serait plutôt une ébauche. Sans doute l'historien a-t-il été arrêté dans ses élans par l'odieuse crise du papier ; il distingue plus qu'il ne démontre et renvoie souvent aux textes de son héros que bien peu sans doute ont sous les yeux ; une succession de fragments, reliés les uns aux autres avec plus ou moins de bonheur, dans un style rapide et aisé, un peu comme du cinéma, une tragédie ou un roman limités au temps fixé de l'émission. Les jugements sont condensés et il faut rendre hommage à la peine que l'auteur s'est donnée, au travail consciencieux dont il fait preuve, à cette sympathie qu'il témoigne, chrétiennement, à cette grande figure de notre temps toute en contrastes. On lit avec plaisir et profit cette biographie raisonnée, aux titres toujours alléchants : « une pierre dans le marécage », « la conspiration du silence », « par delà la littérature ». Mais la meilleure et la plus saine appréciation sur Léon Bloy est sans doute celle qu'il a donnée de lui-même dans une lettre à un ami, au soir de la vie, et que M. Lory a sagement fait de citer presque tout entière : « *...Dieu m'avait donné le sens, le besoin, l'instinct, je ne sais comment dire, de l'absolu, comme il a donné des aiguilles au porc-épic et une trompe*

à l'éléphant... Ces phrases ou ces pages qu'on peut admirer, si on savait qu'elles ne sont que le résidu d'un don surnaturel que j'ai gâché odieusement et dont il me sera demandé un compte redoutable ! Je n'ai pas fait ce que Dieu voulait de moi, c'est certain.. J'ai rêvé, au contraire, ce que je voulais de Dieu, et me voilà, à cinquante-huit ans, n'ayant plus dans les mains que du papier ». Il faut craindre, ou espérer — selon les idées hostiles ou favorables que l'on conçoit de Léon Bloy — que ce sera là, en gros et sauf les nuances, le jugement de la postérité. M. Lory penche nettement du côté de la miséricorde et c'est une louange qu'on est heureux de décerner à son ouvrage.

C. Lebrun.

Kerdéland (Jean de). *De Nostradamus à Cagliostro.* Editions S. E. L. F. (Société éditions littéraires françaises), 20, place Dauphine, Paris. 1945.

Trois personnages défilent dans cette galerie : le prophète Nostradamus, Saint-Germain l'Immortel, le comte de Cagliostro. Le plus intéressant est sans doute Nostradamus ou Michel de Nostredame, fils d'émigrés juifs établis en Provence, et convertis. Le prophète est fort versé dans les sciences de l'époque : il obtient son doctorat en médecine à Montpellier, quelque temps après Rabelais ; puis il voyage et prend part notamment à la lutte contre diverses épidémies. Mais sa vie n'offrirait que peu d'intérêt s'il n'avait laissé ses *Prophéties*. Or, voici la conclusion assez humoristique de quelques exemples d'interprétation cités par l'auteur. « Le livre des *Prophéties* est un inépuisable chapeau magique d'où le plus modeste prestidigitateur peut tirer d'innombrables lapins » (p. 128). Ce jugement donne le ton de l'ouvrage écrit d'une plume alerte et parfois piquante : ce n'est certes pas l'œuvre d'un initié ou d'un fidèle de l'astrologie, mais un simple effort de critique pour ramener à des proportions naturelles une réputation usurpée.

Après Nostradamus qui, malgré tout, reste bien sympathique, voici Saint-Germain, l'aventurier politique, qui s'est illustré surtout auprès de Catherine de Russie, et Cagliostro ; avec celui-ci nous assistons au triomphe de l'aventurier tout court, dont les farces charlatanesques, mais bien montées, séduisirent le cardinal de Rohan et la société sous Louis XVI. Mais le Saint-Office à Rome est moins crédule et Cagliostro meurt relégué dans le fort de San-Léo.

Pourquoi ces noms ont-ils groupé des adeptes ? Réponse assez dure à la dernière page du livre : « Les empires peuvent s'écrouler, le monde entier changer de face, une chose demeure, éternelle : la Bêtise des hommes ». Conclusion un peu trop pessimiste et amère, si elle est vraie, d'un auteur qui a surtout observé la comédie de la

bêtise d'un œil amusé, plutôt que de pleurer sur ses drames. Si du moins le ridicule tuait !

P. Darrouzès.

L.-Cl. de Saint-Martin (Le Philosophe inconnu) : *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers ;* in-8, 306 p., Editions du Griffon d'Or, Rochefort-sur-Mer, 1946.

A notre époque difficile où beaucoup d'ouvrages de valeur certaine n'ont pu encore être publiés faute de papier suffisant, on pourra regretter la réédition, même à tirage limité, d'un tel livre. C'est un acte authentique de courage que d'aller jusqu'au bout de ses 306 pages !... c'est surtout une perte de temps manifeste et nous voudrions l'éviter à nos lecteurs. Dès la préface d'ailleurs, ils pourraient comprendre de quoi il s'agit. On nous présente « le philosophe inconnu, Louis-Claude de Saint-Martin » (1743-1803) comme une sorte de génie regrettablement oublié. Il faut avouer que l'envie nous manque d'aider un tant soit peu à le sortir de son obscurité en dépit d'attestations presque comiques d'un Henri Martin, d'un Victor Cousin, sur la sublimité de son mysticisme et la profondeur de sa pensée. Suit un aperçu général des idées de Saint-Martin. Tout n'est pas sottise, et pour cause. Le fond de la doctrine repose directement sur les vérités révélées et tant qu'on ne les défigure pas ou qu'on ne se mêle pas de les compléter par des trouvailles souvent absurdes, il faudrait évidemment être impudent pour critiquer. Qu'on se souvienne des élucubrations extravagantes des gnostiques aux premiers siècles, où subsistait un fond de vérités divines jamais totalement eclipsé par les imaginations les plus saugrenues. Pourtant ici, même dans ce rayon, une critique s'impose : pourquoi ne pas appeler les choses par leur nom ? L'Écriture enseigne la création par Dieu, la chute d'Adam, la Rédemption par Jésus-Christ, notre salut et notre sanctification par la participation à sa grâce, etc. Est-ce le propre d'un génie que d'avoir l'air de découvrir par les forces de sa raison, aidée par les traditions anciennes des différents peuples (car on se pose en ennemi farouche de tout surnaturalisme), qu'il existe un grand Etre, un grand Principe à l'origine de tout, que « l'homme-premier » a commis un crime rendant nécessaire la « grande œuvre » ou régénération par « l'Agent universel », à la fois homme et Dieu ?

D'autre part, quand on prétend ne voir dans les mystères que des vérités voilées, nullement impénétrables, et se créer soi-même par l'intelligence son évidence pour s'y maintenir, il est prudent de ne pas présenter ensuite des rêveries inconsistantes comme choses indiscutables. Ainsi : l'homme serait « l'expression visible de la

divinité même » (p. 34), sa ressemblance au Principe Suprême dont il est émané, doit nécessairement être parfaite. L'homme avant la chute était, nous dit-on, un être purement spirituel ; la punition du péché originel fut de recevoir un corps. Ainsi sommes-nous constitués essentiellement d'un germe incorruptible entravé désormais par « des chaînes composées de l'extrait de toutes les parties du Grand Monde, ce qui fait que notre corps est une image de l'univers matériel » (p. 68). On pardonnera ensuite à l'auteur de s'être montré phlogisticien en physique : c'est bien de son XVIIIe siècle ; mais il est inexcusable dans son interprétation des livres et traditions hébraïques. Les pauvres chapitres du début de la Genèse ont souvent fait les frais de ces fantaisies amusantes, exégèse d'opéra-comique, selon le mot du P. Lagrange, mais chez notre auteur, cela frise le délire : Adam et Eve découvrent après le péché leur nudité, « preuve évidente » (*sic*) qu'auparavant ils n'avaient point de sens charnels, étaient immatériels, comme une vertu, une force, une puissance sans matière... Inutile de poursuivre.

Soyons juste d'ailleurs, les plus grosses absurdités ne sont imputables qu'à un ami de Saint-Martin, rédacteur d'une glose marginale du manuscrit à lui confié. Ce complément invraisemblable provoque parfois un haussement d'épaules, au moment où l'on nous révèle par exemple que la subtile science des nombres, enveloppes des êtres et principes éternels de la vérité, nous sert à démontrer apodictiquement que l'homme devait avoir ni plus ni moins que dix doigts de pieds, deux bras et deux jambes... et autres trouvailles de ce calibre.

Peu à peu cependant, on découvre la thèse de fond de ce tableau naturel : après la prévarication primitive il faut que soient « réactionnées » les étincelles divines qui demeurent même dans l'homme le plus déchu. Or, dans le Cosmos se réalise nécessairement une rédemption du divin et l'homme doit y coopérer librement s'il veut un jour participer à la gloire. Chacun doit délivrer ses vertus émanées du Grand Principe, en utilisant pour cela le spectacle de la nature, reflet de Dieu, qui lui indique les actes à poser. Ainsi dans le Grand Temple dont la Terre est l'autel, nous redeviendrons prêtres de l'Éternel. Les élus vivant de nos jours doivent se réjouir de ce qu'à notre époque de lumières, après l'écroulement des « systèmes absurdes et vénéneux » (entendez : religions diverses et surtout le catholicisme dont les prêtres intolérants altèrent les vérités naturelles), il se rencontre des « observateurs » (?) prudents et judicieux qui leur tracent la voie par « une science vraie, conséquente et universelle »...

Bref, c'est une théosophie bâtarde et confuse qui vient nous proposer une méthode de sagesse réservée à un petit nombre. Le salut

ouvert en principe à tous exige une gnose impossible à répandre dans la foule sans la fausser et la corrompre, une science que l'élu doit garder dans son cœur !

Nous voilà dans l'atmosphère des initiations de l'hermétisme, des sectes secrètes avec leurs puérilités et leurs divagations. Voudra-t-on nous faire croire à une mystique ? Attention ! Dégager un germe incorruptible enfermé par punition dans un corps, réunir à la Sagesse divine sa propre substance qui est en nous en nous tournant vers l'Unité Universelle venant mettre sa pensée, sa volonté, son action à la place des nôtres... toutes ces formules ne rendent pas le son chrétien. Si le disciple de Jésus retrouve Dieu dans son âme purifiée, ce n'est pas qu'il soit identique à l'essence divine ni qu'il émane de sa substance, mais c'est parce que son Créateur a daigné déposer en son âme le don gratuit et merveilleux de la grâce divinisatrice.

J.-Ph. Godard.

Abbé F. Marduel, *Le sacrement qui guérit*, 10×16, 96 p., 30 fr. Vitte, Paris, 1946.

Le sous-titre exprime l'idée dominante : « Comment s'élever par la confession fréquente ». Une première partie rappelle ce qu'il fuat savoir du péché, du sacrement de pénitence, des actes du pénitent, de la valeur ascétique de la confession et de la direction spirituelle. La seconde partie offre un formulaire assez ample pour faciliter l'examen de conscience. Beaucoup de réminiscences et de renvois à l'*Introduction à la vie dévote* donnent à cet écrit un doux parfum salésien.

Louis Soubigou.

PETITES COLLECTIONS

Collection « Prends et lis », 30 p. Editions Spes.

L. Chaigne : *Les livres du chrétien.*

F. Martin : *Les Vêpres du Dimanche.*

— *La Fête de Pâques.*

R. Plus : *La bonne foi.*

Un sujet précis, abordé avec loyauté par un spécialiste, dans l'esprit de notre temps.

Collection « Nos saints Patrons », 32 p., Librairie de l'Arc.

R. Zeller : *Saint Dominique.*

L. Chaigne : *Saint Jean l'Evangéliste.*

Collection « Pourquoi ? », 30 p. Bonne Presse.
R. P. A. DE PARVILLEZ : *Pourquoi je ne lis pas n'importe quoi ?*
R. P. G. GABEL : *Pourquoi ma prière n'est-elle pas exaucée ?*
R. MICHON : *Pourquoi la Croix du Christ ?*
— *Pourquoi sommes-nous Fils de Dieu ?*

J. GIRARD-REYDET : *Initiation par l'Ave Maria*, 48 p. Bonne Presse.

Aux éducatrices, aux mamans. Initiation du garçon et de la fillette au mystère de la vie, à l'adresse de celles qui reculent, qui n'osent pas, qui ne savent pas. Quelques pages denses, compétentes, délicates et franches, et tout en même temps rayonnantes de surnaturel. Nous les recommandons chaudement.

Abbé THELLIER DE PONCHEVILLE : *Le Christ et la pacification du monde.*

Ce qu'a fait le Christ. Ce qu'a fait l'Église. Ce qu'est devenu le monde en se déchristianisant. Retour à une civilisation chrétienne. Pages combien actuelles !

M.-A. DEVINCK.

Edward MONTIER : *Les bons guides sociaux des jeunes*, 280 p., in-16, Spes, 1946.

M. Montier poursuit sa tâche d'éducateur et d'entraîneur. Il a le don de discernement et de sympathie. Parmi les grands noms du passé il repère ceux qui gardent une mission actuelle et il excelle à dégager tout ce qu'il y a de dynamique dans leur personnage.

Déjà « Les Amis célèbres de la Fable et de l'Histoire » évoquaient en quelques figures de la littérature ancienne, des types d'amitié comme en rêvent les jeunes d'aujourd'hui. « *Jeunes chefs de file* » reprit le même thème pour les adolescents d'une autre génération, en s'inspirant de l'histoire récente. « *Des amis pour le cœur et l'esprit* » engageaient audacieusement au commerce des grandes âmes, parmi lesquelles des saints d'une époque reculée, un saint Grégoire de Nazianze, un saint Basile, un saint Augustin.

Voici « *Les bons guides sociaux* », de la même lignée. Sept pionniers, sept éclaireurs, sept chefs authentiques de la jeunesse sociale montante apparaissent à tour de rôle, chacun en son temps et à sa place, avec sa physionomie et son message particulier. Suscitée par une courageuse équipe de grands évêques, secondée par une escouade de laïques décidés, l'École sociale catholique du XIXe siècle est là, évoquée dans le meilleur d'elle-même, au service des candidats de l'action sociale d'aujourd'hui, et de tous les militants de l'Action catholique.

M.-A. DEVINCK.

Mgr H. CHAPPOULIE : *Clartés sur l'horizon.* Perspectives missionnaires. Un vol. in-8° écu, 172 p. Bloud et Gay, 1946.

On sera bien aise de trouver rassemblés par ordre chronologique, les articles du docte directeur de l'Union Missionnaire du Clergé, parus en différentes revues missionnaires, depuis sept ou huit ans. L'universalisme

de la maternité de l'Église, inspirant la tâche missionnaire ; sa marche conquérante en dépit de la catastrophe déchaînée par le nazisme, en font l'unité.

Les principaux événements historiques de cette étape critique, les grands problèmes, les grandes consignes, les grands patronages, quelques figures missionnaires particulièrement suggestives, y sont évoqués avec l'esprit doctrinal et pratique d'un chef, au plus grand bénéfice de l'esprit missionnaire, au service de la cause missionnaire catholique, spécialement des missions françaises.

M.-A. DEVINCK.

Collection « Dans la Cité chrétienne » : *L'Evangile, la Charité, l'Optimisme, la Famille, le Travail, la Paix.* Six brochures, in-16 j., 46-48 p., Editions franciscaines, 1945-1946.

Chacune de ces brochures forme un Cahier extrait de la *Revue Franciscaine.* On y trouvera sous forme réduite, une étude en sept ou huit articles, sur un grand sujet d'actualité chrétienne : exposé complet de la doctrine, aux points de vue personnel et social, spéculatif et pratique, s'inspirant de l'esprit franciscain.

M.-A. D.

A.-M. ROGUET, O. P. : *Savez-vous vous confesser ?* 50 p. Librairie de l'Arc.

Tout ce qui concerne la confession en dix articles, avec modèle d'examen de conscience. Petite brochure, combien précieuse pour faciliter le ministère en quantité de paroisses !

R. CLAUDE, S. J. : *L'Education de l'adolescent*, 47 p. Casterman.

Conseils pratiques aux parents sur l'éducation de l'intelligence et de la volonté et sur l'éducation sexuelle.

R. P. Th. DEMAN, O. P. : *Pourquoi nous croyons en la Providence ?* 30 p. Procure générale.

Pages opportunes sur un problème qui trouble à bon droit tant d'esprits.

B. NOGARO : *Vues sur la réforme constitutionnelle*, 40 p. Domat-Montchrestien.

Ce qui n'allait pas. Ce qui ne va pas encore. Ce qu'il faut changer. Pour un quatrième pouvoir : la technicité. Par un homme qui a connu les institutions de la IIIe République autrement que dans les livres ; un économiste qui a siégé dix ans au Parlement.

M.-A. D.

FAVART H., : *Les Saints de France à travers leur œuvre nationale.* In-4° cour., 175 p. J. Vautrain, 1946.

Trois hommes qui n'eurent, des années durant, d'autre horizon qu'une terre ennemie aperçue au travers d'un triple réseau de barbelés, se sont

penchés sur l'histoire de la Patrie, elle aussi alors prisonnière, et, contre tout espoir, pouvait-il sembler, ont recherché ensemble les raisons de ne pas désespérer.

Un instituteur du pays basque, un vicaire du Bordelais, un éditeur parisien, réunis dans l'identique misère d'un lointain stalag ont édifié ce petit monument à la gloire de nos saints, celui-ci composant une enluminure aux couleurs de vitrail, cet autre rédigeant le texte avec sa foi ardente et sa « rayonnante charité », le dernier se réservant d'assurer à l'œuvre un vêtement de choix.

Ensemble ils pensèrent aux enfants de France, à qui il fallait faire entendre « l'appel des héros et des saints... »

Et c'est là toute l'histoire de ces *Saints de France*.

A. L.

A. Voisin : *Un pied sur la terre*, in-16, 245 p. Mirambeau et Cie (par l'Office du Livre français).

Ces braves qui n'ont qu'un pied sur la terre, tant ils ont l'habitude de « coups durs », avec la mort pour compagne, ce sont les fusiliers-marins : héros au feu, « voyous » à l'arrière.

Ces pages d'odeur forte rappellent quelques-uns de leurs traits de bravoure, pimentés de maints exploits moins nobles, le tout livré avec la crudité du drame vécu.

A. L.

S. Jallot : *Brelan de Dames*, in-16, 235 p. S. E. L. F., 1946.

« Mais où sont les neiges d'antan ? » ...A coup sûr, pas dans le livre de M. Jallot, qui n'est qu'une histoire, romancée comme il convient, de quelques héroïnes de deuxième plan, au cœur un peu trop hospitalier pour la plupart. Mais l'auteur sait jouer adroitement avec le danger.

A. L.

L. Frapié : *La vedette à l'école*, in-16, 250 p. S. E. L. F., 1946.

C'est l'histoire d'Arlette, le bas-bleu, qui tâte du cinéma, non comme *star*, mais comme *producer*, pour employer le jargon des studios.

On retrouve dans ces pages l'âpre talent, incisif et dépouillé, de l'auteur de « La Maternelle ».

A. L.

M.-M. Martin : *Contes de Chevalerie* (« Gardiens de l'honneur »), in-16, 142 p. Librairie de l'Arc, 1946.

En écrivant ces récits guerriers, où le bruit des armes s'amortit toujours en quelque allusion édifiante, l'auteur a voulu rendre à la Chevalerie sa vraie figure, celle d'une époque troublée, mais pleine d'ardeur et de foi.

A. L.

Joëlle Danterne : *Master Kou-ki* (Collection « Joyeuse »), in-16, j., 191 p. Alsatia, 1946.

Il est difficile d'écrire pour les enfants, encore plus difficile d'écrire pour

les jeunes filles, et surtout pour les jeunes filles d'action, comme celles que la nouvelle collection d'Alsatia, « Joyeuse », a l'ambition de distraire.

Il leur faut des récits d'aventures, évidemment, et ce premier volume qui paraît, a l'air d'avoir tout pour les remplir d'aise : une jeune héroïne-détective qui joue à ravir les princes charmants ; un récit attrayant où la part de mystère est bien dosée, de l'entrain, de la belle humeur.

« Guides, Jeannettes, Eclaireuses, Jeunes filles de France, voici enfin un livre écrit pour vous. »

A. L.

Annine Barran : *Jacques l'Hospitalet*, roman, in-16, j., 234 p. Bière, Bordeaux, 1945.

Mme Annine Barran est poète d'oc, et c'est dans le cadre du pays béarnais qu'elle a voulu placer son roman, qui n'est qu'une longue plainte sur la malheureuse situation des enfants assistés.

Malheureuse matériellement et surtout moralement, et d'autant plus qu'une administration, soucieuse des responsabilités qu'elle assume, ne peut cependant faire de miracles, pas plus qu'on ne peut voir se transformer la mentalité des gens qui prennent en service les petits déshérités.

L'auteur a écrit dans un style dépouillé, très clair ; mais on se demande pourquoi, après avoir lu l'ouvrage, on reste si peu attaché à son héros, malgré toute la sympathie qu'il peut suggérer, surtout au début du récit, quand il est encore enfant.

C'est que précisément, en ayant de-ci de-là forcé la note, l'écrivain semble bien avoir desservi sa cause. Le récit, par moment, sent l'exagéré, l'artificiel. L'apparition de l'héroïne, Françon, est l'occasion d'outrances et même d'inconvenances dont la thèse se serait bien passée.

Le roman ne manque ni d'allure, ni d'intérêt, mais on l'aurait préféré plus nuancé. Le *Petit Chose* et le Rémi de *Sans famille* avaient eu, eux, le secret de nous émouvoir.

A. L.

J. d'Allinges : *La bande des Aoutats*, 135 p.

J. des Barges : *Fleur des Indes*, 190 p.
2 vol. in-8 cour. (Collection Aventures).

J. Quercy : *Contes de la vieille France*, 180 p.

J. Mauclère : *Contes roumains*, 155 p.

Rosenthal-Singourof : *Contes lithuaniens*, 215 p.
3 vol., in-16, j., (collection « Folklore ») ; F. Lanore, éditeur, 1946.

On a toujours beaucoup écrit pour la jeunesse, mais à côté d'œuvres de qualité, beaucoup de productions n'atteignent même pas le médiocre ; aussi, en dehors de quelques auteurs qui s'imposent, est-il malaisé de faire un choix et de constituer une bibliothèque capable d'assouvir avec profit la fringale des jeunes cerveaux.

Aussi faut-il savoir gré à la maison Lanore de la façon dont elle a su, tout récemment, résoudre le problème avec ses Collections pour la jeunesse, qui forment un ensemble varié et de bonne tenue.

Parmi ce qui est paru, la Collection *Aventures* groupe quelques titres alléchants, où l'histoire et l'imagination font bon ménage ; mais c'est surtout la Collection *Folklore* qui concentre l'intérêt, en donnant un choix de contes de la vieille Europe.

Les *Contes de l'ancienne France*, qui sont surtout des co ntes du Quercy enjoués, malicieux, finement moralisateurs, sont bien de chez nous ; les *Contes roumains*, mystérieux et sentimentaux, annoncent déjà l'Orient et ont, par moment, une teinte des *Mille et une nuits ;* les *Contes lithuaniens*, plus graves, parfois solennels, avec leurs histoires de mariages de princes et de princesses, sentent bien leur terroir. Il n'y a rien comme les contes pour faire connaître les caractères des peuples : on s'en aperçoit bien ici.

La série ne donne que quelques titres et on attend les contes d'Alsace, de Pologne et d'Angleterre : à quand les contes flamands ? A. L.

Charles Du Bos, *Commentaires*, avec préface de Gabriel Marcel, in-12, 79 p., Desclée de Brouwer, s. d.

Cette plaquette qui nous met sous les yeux quelques pages du *Journal* écrites entre le 4 septembre et le 11 octobre 1938 nous réserve une surprise : celle de découvrir un Charles Du Bos commentateur d'événements politiques. Il fut un homme infiniment plus attentif aux valeurs d'intimité qu'à celles de la politique. Et cependant ces pages sont la preuve que sa grande âme ne se désintéressait nullement de la marche générale du monde et des rapports entre nations. Point de technicité à la manière d'un écrivain politique au sens habituel du mot ; « penser l'événement » pour Charles du Bos, c'est essentiellement « éprouver » le problème moral que l'événement a fait lever. L'événement ici c'est Munich. Le problème moral se résume assez bien dans ces lignes écrites le 11 octobre, par lesquelles se terminent les « journaux » : « La guerre est une chose, la victoire en est une autre, mais aujourd'hui l'on paraît enclin à penser que la guerre ne saurait *jamais* avoir d'autre justification que la victoire. Il importe de ne pas se leurrer sur la tranquille élimination de tout le plan moral ».

Les lignes consacrées à Bernanos comptent sans doute parmi les plus ferventes que l'auteur des *Grands Cimetières sous la Lune* ait jamais obtenues. R. Munsch.

Gaï Dom J. B., *La tragique histoire des Corses*, in-16, 348 p., Robert Laffont, 1946.

« La Corse pontificale — La Corse province française sous Henri II — Les Corses au services de la France. — La conquête définitive. — L'île après la conquête ». Un vaste résumé de l'histoire corse. Histoire tragique, déroulant son drame entre deux pôles pacifiques : le gouvernement des Papes et le gouvernement français. Sans visée aucune d'érudition ; à la portée du grand public, voire des lecteurs pressés, indifférents ; histoire consciencieuse et qui se lira, parce qu'elle a trouvé son interprète.

Né en pleine brousse corse, orienté depuis longtemps vers les recherches historiques, auteur de nombreux travaux sur des sujets ou des personnages corses, Dom J. B. Gaï a su nous intéresser à son île par ses qualités d'histo-

rien et d'écrivain ; par sa conception — heureuse — d'une histoire locale en relation directe avec l'histoire nationale. Son ouvrage est une réussite. Essayez, commencez : vous irez jusqu'au bout, sans dételer ! A qui sera la Corse ? — Dès le début, c'est un match historique qui s'ouvre... gagné par la France ! En somme, un chapitre, palpitant, de notre Histoire de France. — Une belle œuvre ; une bonne œuvre (le dernier chapitre sait dire toute vérité)qui fera son chemin.

Et qui mériterait, fond et forme, de pouvoir arborer : « Couronné par l'Académie française ». A. DEVINCK.

V. H. DEBIDOUR : *Saveur des lettres.* In-16, 235 p., Plon, 1946.

Une dizaine d'études sur thèmes et problèmes d'esthétique littéraire ; parcourant d'abord ce que l'auteur appelle : « Les Routes de l'Irréel », à savoir, le Mythe, le Merveilleux, la Féerie, le Fantastique. Ces genres, très voisins, prennent, sous son pinceau, figure propre, enrichis qu'ils sont en outre d'exemples concrets. Puis, c'est une étude approfondie des conditions spécifiques de la création et du rayonnement d'une œuvre, en des chapitres tels : « Naturalisme et Vérité. — Sincérité. — Épique et Épopée. — Sens de la terre, etc... » Vaste promenade à travers les Lettres supposant sans aucun doute une très ample culture littéraire. A. D.

Ch. BAUSSAN : *Corneille* (La noble France). In-16, 190 p., Bonne Presse, 1946.

Quarante pages de biographie ; cent trente-huit pages d'extraits caractéristiques : de quoi connaître — ou reconnaître — Corneille, « une grandeur qui n'a pas vieilli ». Il faut rendre hommage à la biographie, fidèle à l'âme du grand Corneille. Les extraits sont groupés sous cinq titres : Religion, Vie, Famille, Société, Civilisation. Quelques vers cornéliens. Relevons un mérite. Immortalisé par ses tragédies, Corneille ne l'est pas moins par sa *Traduction en vers de l'Imitation de Jésus-Christ.* Nous partageons pleinement l'avis de M. Baussan : c'est là qu'il est surtout, en ce témoignage de sa piété, au succès extraordinaire. Et voici qu'aujourd'hui on revient à cette œuvre admirable qu'il mit six ans à composer, qu'il retoucha pendant dix ans. Le lettré s'y délecte, le chrétien y trouve enseignement, direction, consolation, tellement elle est pénétrée de l'esprit du chef-d'œuvre. A. D.

Louise LEFRANÇOIS-PILLION, *L'esprit de la cathédrale,* in-16, 288 p., Plon, 1946.

Un livre dont nous voudrions dire beaucoup de bien : il nous paraît l'interprétation la plus juste de la cathédrale gothique française. Livre qui est lui-même une œuvre d'art des mieux réussies. Composé avec goût, écrit avec talent, finesse, amour, et d'abord avec compétence. Compétence universelle, comme l'exige le sujet complexe. Nous en accueillons l'aveu : « c'est le fruit de longues années passées dans l'étude, l'observation, la méditation de nos cathédrales ». Compétence historique : il y a là toute une reconstruction du passé national, d'autant plus méritoire que l'évocation, à partir de la cathédrale, en est dense. Compétence architecturale : rien n'échappe des procédés techniques dans l'explication de

la structure et de la décoration. Compétences artistiques variées, puisque la cathédrale emprunte à tous les arts leurs moyens d'expression. Ajoutons : compétences philosophiques, religieuses, mystiques, parce qu'on interprète, parce qu'on nous livre la pensée profonde, la signification totale d'une œuvre intensément humaine.

Art et compétences très souples, qui s'adaptent à chacune de nos cathédrales si diverses, pour en découvrir le caractère propre. La cathédrale se révèle bien ici la manifestation la plus haute et la plus puissante de l'âme nationale, l'œuvre d'un peuple entier, œuvre sociale par excellence, œuvre surtout de foi et d'amour.

La collection « Présences » marque un point ! A. D.

Romain Sigean, *France : Fille ainée de l'Eglise* ; 18 × 18 ½ 96 p.' 27 francs. Édit. Franciscaines, Paris, 1945.

On nous prévient que nous avons ici le second prix d'un concours organisé en 1941 sur « la vocation de la France ». L'essai contient trois parties d'inégale longueur : 1° Ce qu'est la France. 2° La tradition historique (les signes de la vocation française et sa réponse à l'appel de Dieu). 3° L'actualité et les conditions de la vocation française. L'auteur y a ajouté une prière d'attente (Lourdes, Pentecôte 1941) et une prière d'espoir (Lyon, Noël 1944).

R. Sigean avait demandé une préface à Daniel-Rops. Celui-ci a répondu par une longue lettre de six pages, qui ne manque pas de saveur. C'est une foule de questions angoissées qu'il nous pose pour savoir de quoi est encore capable la France dans le sens de sa vocation chrétienne. Le particulier intérêt de ce livre sera précisément de nous mettre devant un problème qu'on ne saurait envisager ni avec un optimisme de commande, ni avec des découragements accablés.

Louis Soubigou.

Mgr de Solages : *Discours interdits.* In-16, 128 p., Spes, 1946.

On sera bien aise de trouver groupés les textes intégraux de neuf discours ou sermons de l'éminent recteur de l'Université catholique de Toulouse, prononcés après l'armistice de 1940 et dont la censure empêcha l'impression. Trois discours de rentrée : l'Éducation, la Vérité, la Théologie morale. — Deux témoignages universitaires : Bergson, témoin spirituel ; témoins de la vérité chrétienne. — Deux sermons de Montauban : Le Pape ; Absence et Unité. — Le discours prononcé à l'occasion du cinquantenaire de *Rerum Novarum* : Religion catholique et question sociale. En épilogue : « La liberté des âmes », l'allocution de la messe de Pâques du 1er avril 1945, au camp de concentration de Neuengamme.

A. D.

J. Beckaert A. A. : *Communisme et chrétienté.* Une broch. in-16, 72 p. Bonne Presse, 1946.

Que penser du communisme ? A quelles conditions un rapprochement est-il réalisable ? Quelle attitude tenir envers le communisme et les communistes ? Tout cela est clairement mis au point dans l'*exposé doctrinal.* L'inspiration hégélienne, l'adaptation marxiste, la mystique du communisme moderne ; et, en regard, la mystique sociale du christianisme. Et

du point de vue pratique, dans les *Applications*, le nouveau système économique, la nouvelle organisation politique. Habile condensation, pages de plus en plus opportunes. Nous les recommandons pour leur profondeur — elles sont d'un philosophe — et leur justesse. A. D.

M. A. Bellouard, O. P. : *Jeune fille, toi d'aujourd'hui. — Jeunes filles, vous et la vie.* 2 vol. in-16 J. (réimpression), 278 et 263 p. Edit. de la Vie chrétienne, Lyon, 1946.

Du concret, du vivant, du palpitant ! Style emporte-pièce : la langue d'aujourd'hui aux jeunes filles d'aujourd'hui ! Nous n'avons pas à représenter ces deux reéimprssions, instamment réclamées, du P. Bellouard, l'orateur, le moraliste, l'entraîneur connu de tous. A. D.

R. P. L. Tellier, S. J. : *Atlas historique de l'Ancien Testament* ; in-12, 62 p. Spes, Paris, 1945.

Cet altas relève page par page tous les faits signalés dans la Bible, et au moyen de cartes bien adaptées, parcourues par un graphique élégant, montre clairement tous les itinéraires suivis. De brèves indications fournissent en outre, avec le résumé des faits essentiels, les données historiques et géographiques utiles. On s'est appuyé sur les derniers travaux exégétiques et archéologiques, dans la précision des dates, lieux, événements. Des points d'interrogation mettent en garde en cas d'incertitude.

C'est, en peu de pages, toute une histoire du peuple de Dieu qui se déroule. Tous ceux qui s'intéressent à la Sainte Écriture, qui veulent suivre les événements dans leur continuité et situer l'étude des textes dans leur cadre historique et géographique, apprécieront ce précieux instrument de travail. A. D.

P. Coulet, S. J. : *Libération nationale et redressement moral*, in-16, 170 p., Édit. Spes, 1946.

Étude des valeurs essentielles à restaurer pour que s'achève notre libération. Le nazisme a laissé des traces jusque dans tels de ses plus tumultueux adversaires. Survivances dangereuses pour l'intégrité de l'esprit chrétien et le relèvement du pays.

En cette vingt-sixième série de conférences l'orateur les dénonce, du point de vue national et chrétien, en cinq plaidoyers : Pour la famille — pour la personne — pour l'union dans la charité — pour la justice et l'honnêteté — pour la loyauté, avec la clarté et la logique, la mesure et la fermeté bien connues du public français. A. D.

L. Lefebvre : *Léon Bloy*, ià-16, 150 p., Bonne Presse, 1946.

Cent-dix pages d'extraits d'une œuvre inégale, touffue, pas abordable à tous, du singulier, de l'étrange Léon Bloy, « gargouille de cathédrale, qui vomit les eaux du ciel sur les bons et sur les méchants ». C'est bien cela, on ne s'y trompe pas !

En tête, son portrait, tracé par sa propre plume. On le confronte automatiquement avec celui que nous dessine l'auteur dans son introduction biographique : franchement sympathique, sans manquer de loyauté et de clairvoyance. En somme, de quoi connaître, vite et bien, me semble-

t-il, quelqu'un qui peut encore — sans doute mieux que jamais — accrocher des consciences. L'intérêt a présidé au choix, autant que l'utilité, ce qui ne met nullement en cause la valeur. Pages opportunes ; heureuse initiative d'un homme qui s'y connaît, pour avoir éprouvé lui-même l'ascendant surnaturel de Léon Bloy. Elles prolongeront l'action du convertisseur, son message, qui est bien de notre temps déboulonné. Son centenaire a été pour beaucoup l'occasion de le découvrir ; ses colères, ses injustices, ses excès de langage se sont assez tournés contre lui ; on le juge de plus en plus équitablement. L'ouvrage de M. Louis Lefebvre y travaillere, dans la meilleur sens.

A. D.

F. Cimetier : *Pour étudier le Code de Droit Canonique.* Troisième supplément. 1 broché. de 64 p., balda, 1946

Ce troisiéme supplément à l'ouvrage du même titre, paru en 1927, sera d'autant plus apprécié que beaucoup de canonistes n'ont pu recevoir, pendant la guerre, les revues canoniques, ni même les *Acta Apostolicæ Sedis.* Désormais ils seront sûrs de ne rien ignorer d'important, soit des décisions romaines publiées dans les quarante derniers volumes des *Acta*, soit des ouvrages intéressant le Droit Canon depuis quarante ans.

A. D.

Ina Seidel : *Notre ami Peregrin* (Feux croisés), in-16, 216 p., Plon, 1943.

C'est plus par sympathie pour la maison Plon que pour l'intérêt du roman lui-même que nous écrivons ces quelques lignes. L' « Ami Peregrin » en effet sent un peu le fond de placard. Non pas qu'il faille condamner en bloc tout ce qui, avec une victoire passagère, nous vint un jour d'outre-Rhin ; seulement, et par l'effet de notre tempérament latin, il nous est permis de nous fatiguer vite des gros romans où le bric-à-brac cent fois ressassé du vieux « burg » plus ou moins féodal, hanté d'enfants au sort funeste, est malaxé dans la buée d'un faux mystère. Nous avons fait pour cela jadis un suffisant crédit à Hugo et à Dumas. Aujourd'hui, nous préférons l'air libre. Disons cependant que l'œuvre est écrite avec art, traduite avec soin et que, tout compte fait, elle peut tenir une place honorable dans le folklore germanique :

...Peregrin gagne les nuages
Sur l'aile douce de la nuit...

A. L.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE[1]

Amour et violence (Etudes carmélitaines), in-8° cour., 277 p., Desclée de Brouwer, 1946.

ANDREWS LANCELOT, **Preces privatæ** (*Ad unitatem*-3), in-16 j., 252 p., Arthaud, 1946.

AMIET (R.)-GUINAND (H.) : **La Messe**, in-16 j., 75 p., Arthaud, 1946.

AMIOT (Fr.) : **Saint Paul** (*Gal., Thess.*) (*Verbum salutis XIV*), in-16, 391 p., Beauchesne, 1946.

BLUMENKRANZ (B.) : **Die Judenpredigt Augustins** (Basler beiträge zur geschichts-wissenchaft-band 25), in-8° R., 218 p., Helbing et Lichtenhahn, Basel, 1946.

BOULOGNE (Ch.-D.) : **Par delà la mort**, in-16, 245 p., édit. Revue des Jeunes.

BOULGAKOF (S.) : **Le Paraclet** (Les Religions, III), 382 p., Aubier, 1946.

BAUDOT et CHAUSSIN (Dom) O.S.B. : **Vie des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier**, tome IV (avril), in-8°, 790 p., Letouzey, 1946.

BESSIERES (A.) : **Sonis**, in-8° é., 390 p., Beauchesne, 1946.

BASSETTE (L.) : **Jean de Caulet, évêque-prince de Grenoble**, in-4° c., 205 p., Edit. « Les Alpes », Grenoble, 1946.

BOYER (Chan.) : **Le bon Jésus**, I-II (Sa vie, ses miracles). Ill. par Calvet-Rogniat, in-16, 32 p., Lethielleux, 1946.

BARABE (P.-H.) : **Marie notre Mère**, in-16, 293 p., Edit. de l'Université d'Ottawa.

BERAUD (J.)-FRANQUE (L.)-VALOIS (M.) : **Variations sur trois thèmes**, in-16 j., 500 p., Fernand Pilon, Montréal, 1946.

BLANC (E.) : **Evasions**, roman, in-16, 188 p., S.E.L.F., 1946.

CASTIELLO (J.) : **Une psychologie humaine de l'éducation**, in-12, 299 p., Casterman, 1946.

CERFAUX (L.) : **L'Église des Corinthiens** (Témoins de Dieu 7), in-16, 116 p., Edit. du Cerf, 1946.

CONSTANT de CRAON (P.) : **Les Franciscaines du Saint-Sacrement de Troyes**, in-12, 252 p., Libr. Saint-François, 1946.

CHESNEAU (Ch.) : **Le P. Yves de Paris et son temps** (1590-1678), 2 vol. in-8° R., 288 et 690 p., Société d'Hist. ecclésiastique de la France, 1946.

CARLES (J.) : **Unité et vie** (esquisse d'une biophilosophie). (Bibliothèque des Archives de philosophie), in-8° c., 235 p., Beauchesne, 1946.

CHRISTOPHER (Jh-P.) : **Saint Augustin : De catechizandis rudibus** (Ancient christian writers), 171 p., in-8°, The Newman Bookshop, Westminster, Maryland, U. S. A.

DEVROYE (J.) : **Misère et Grandeurs-Élévations**, in-16, 144 p., Casterman, 1946.

DEBAISIEUX (P.) : **Leçons familières de biologie**, in-12, 315 p., Casterman, 1946.

DHERMINE (Chan. J.) : **Religion et politique** (Bâtir II), in-16, 224 p. Casterman, 1946.

DUHOURCAU (Fr.) : **Jésus-Christ**, in-16, 370 p., Spes, 1946.

DUFOURCQ (A.) : **Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux Ve et VIe siècles** (Etudes de Sciences religieuses IV), in-8° R., 45 p., Edit. Franciscaines, 1946.

DURAND (S.-M.) : **Transparence**, in-16, 150 p., Spes, 1946.

(1) Tous ces ouvrages, signalés ici à titre de simple information, seront analysés dans la mesure du possible dans nos prochaines chroniques bibliographiques.

DELMAS (M.-Th.) : **La Bienheureuse M.-Th. de Soubiran-La Louvière**, in-16, 412 p., Spes, 1946.

DUBARLE (A.-M.) : **Les Sages d'Israël** (Lectio divina I), in-8° c., 280 p., Edit. du Cerf, 1947.

ESTRE (H. d') : **Bonaparte**, III (Le mirage oriental), in-16, 471 p., Plon, 1946.

FLACHERE (A.) : **Mgr de Guébriant**, I, in-8°, 585 p., Plon, 1946.

FLICHE (A.) : **La querelle des Investitures** (Les grandes crises de l'histoire), in-16 j., 222 p., Aubier, 1946.

FAURE (A.) : **Heures d'adoration sacerdotales**, in-12, 347 p., Edit. de l'Université d'Ottawa.

GRIMAL (J.) : **La vraie vie d'union avec le Père** (La troisième étape de la vie spirituelle à la lumière du Christ Jésus), petit in-16, 185 p., Vitte, 1946.

GEREMIA (Di S. Paolo della Croce, Pass.) : **La scelta della Vocazione**, in-16, 203 p., « *Vita e pensiero* », Milan, 1946.

GUEVREMONT (G.) : **Le survenant**, roman, in-12, 245 p., Plon, 1946.

GRATIEN (O.) : **Les opuscules de saint François d'Assise**, 2e édition, in-16, 160 p., Libr. Saint-François, 1946.

GRIMAUD (Ch.) : **La vie spirituelle du prêtre séculier**, in-16, 197 p., Téqui, 1946.

GLORIEUX (P.) : **L'abbé Godin**, in-8° cour., 336 p., Bonne Presse, 1946.

GUARDINI (R.) : **Le Seigneur**, 2 vol. in-8° c., 352 et 288 p., Alsatia, 1945.

GUITTON (J.) : **Nouvel art de penser**, in-16, 160 p., Aubier, 1946.

GARAIL (M.) : **Pour une école nouvelle démocratique et nationale**, in-8° c., 45 p., Edit. du Témoignage chrétien, 1946.

GAMELIN (Général) : **Servir** II. Le prologue du drame, 1930-août 1939. In-8° c., 476 p., Plon, 1946.

GUILLEMIN (H.) : **Par notre faute**, in-16, 70 p., Robert Laffont, 1946.

GENTILHOMME (Abbé) : **Intimité confiante en Dieu**, in-16, 72 p., Lethielleux, 1946.

GEOFFROY (B.) : **Gloire au Seigneur** (Chants nouveaux pour la vie chrétienne), in-16 oblong, non paginé, Edit. du Seuil, 1947.

HUBY (J.) : **Saint Paul** (*I Corinth.*) (*Verbums alutis*, XIII), in-16, 423 p. Beauchesne, 1946.

HOSTACHY (V.) : **Histoire séculaire de la Salette.** Un siècle d'or, 1846-1946. In-8° R., 490 p., « Les Alpes », Grenoble, 1946.

Institut d'études médiévales d'Ottawa : **Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique**, tome V, grand in-8° XLIV-525-16 p., Commissio Biana, Ottawa.

JADOT (J.) : **L'oraison des laïcs** (Vie et spiritualité), in-16, 62 p., Casterman, 1945.

JEAN LE PRESBYTRE : **Toi qui deviens homme**, 3e édition, 15e mille, in-16, 309 p., Casterman, 1946.

JOHANNIS A S. THOMA : **Cursus theologicus**, t. IV, fasc. II, in-4° r., 440 p,. Desclée et Cie, 1946.

KLEIST (J.-A.) : **The epistles of St Clement of Rome and St Ignatius of Antioch** (Ancient christian writers), in-8°, 162 p., The Newman Bookshop, Westminster, Maryland.

LEVECQ (E.) : **Scoutisme et religion** (Scouts Baden-Powell de Belgique), in-16, 108 p., Casterman, 1946.

LECLERCQ (Chan. J.) : **Culture et personne** (Bâtir I), in-16, 97 p., Casterman, 1945.

LEFEVRE (L.-J.) : **L'existentialisme est-il une philosophie ?** In-16, 127 p., Alsatia, 1946.

LAMARTINE (A. de) : **Geneviève** (Histoire d'une servante : « Pages oubliées »), in-16, 303 p., Fernand Pilon, Montréal.

LECLERCQ (Dom J.) : **Pierre le Vénérable**, in-8°, 407 p., Edit. de Fontenelle.

LUBIENSKA de LENVAL (H.) : **L'éducation du sens religieux** (Centre d'études pédagogiques), in-12, 283 p., Spes, 1946.

LELOTTE (F.) : **Etoile du matin** (Méditations), in-16, 231 p., Casterman, 1946.

LEMARIE (O.) : **Influence des sports sur l'individu et la race** (Petite bibliothèque d'éducation), in-16, 55 p., Edit. fam. de Fr., 1946.

— **Initiation de l'enfant à la vie sociale**, in-16, 85 p., même édit.

LESORT (P.-A.) : **Les reins et les cœurs**, in-16, 496 p., Plon, 1947.

LEFEVRE (L.-J.) : **La cité nouvelle du Christ**, in-16, 287 p., Plon, 1946.

MAX (A.) : **Foyers de lumière en chrétienté**, in-16, 244 p., Casterman, 1946.

MASNOVO (A.) : **Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tomasso d'Aquino**, in-8° R., 3 vol., 192, 143, 212 p., Vita e pensiero, Milan, 1945.

MONLEON (Dom de) : **Le dogme de l'Immaculée Conception**, petit in-16, 36 p., Libr. de l'Arc, s. d.

MERRIEN (J.) : **Rien que la mer**, roman, in-16, 287 p., S.E.L.F., 1946.

MARMION (Dom) : **Consécration à la Sainte Trinité**, in-12, 260 p., Edit. de Maredsous, 1946.

MOREAU (L.-J.) : **Le sens de la Croix**, in-16, 131 p., Spes, 1946.

MONTCHEUIL (Y. de) : **Mélanges théologiques** (Théologie 9), in-12, 366 p., Aubier, 1946.

MOUREY (F.) : **Les qualités du pasteur d'âmes** (Réflexions et suggestions III) in-16, 189 p., Spes, 1946.

MARECHAL (J.) : **Le point de départ de la Métaphysique**, cahier IV (Museum lessianum, Section Philosophie, n° 6), in-8°, 490 p., Desclée de Brouwer, 1947.

MARIE-EUGENE DE L'ENFANT-JESUS (P.) : **Les oraisons du débutant**, in-16, 128 p., Lethielleux, 1946.

MARIE-EMMANUEL (Sœur) : **Marie de l'Incarnation d'après ses lettres**, in-12, 335 p., Edit. de l'Université d'Ottawa.

MAIRE (Elie) : **Chez les Sœurs Aveugles de Saint-Paul** (Les grands fondateurs et leur congrégation), in-12, 188 p., Alsatia, 1946.

NEDONCELLE (M.) : **Vers une philosophie de l'amour** (Philosophie de l'esprit), in-16, 169 p., Aubier, 1946

NAVARRE (P.) : **Moya**, roman, in-16, 241 p., S.E.L.F., 1946.

NOE (Fr. de la) : **Les signes du destin**, in-16 j., 190 p., Lamarre, 1946.

OLGIATI (Fr.) : **Il concetto di giuridicita in S. Tomasso d'Aquino**, in-8° R., 251 p., Vita e pensiero, Milan.

PIRENNE (J.) : **Les grands courants de l'Histoire universelle**, 2 vol. in-8°, 517-648 p., Albin Michel, La Baconnière, Neuchâtel, 1945.

Proposte per la riforma della scuola italiana, in-8° r., 61 p., Vita e pensiero, Milan.

Pauvres Claires Colettines (Les) : **Qu'est-ce qu'un monastère de Pauvres Claires ?** (*Pax et Bonum*), in-12, 148 p., Edit. francisc., 1946.

PIAT (S. J.) : **Principes et paradoxes de la vie militante**, in-16, 208 p., Casterman, 1946.

PLUS (R.) : **En union avec l'Esprit-Saint**, in-16, 239 p., Spes, 1946.

Problème de l'école (Le) : **Solutions modernes-Angleterre**, in-8°, 101 p., Edit. du Témoignage chrétien.

PIRARD (P.) : **Semailles**, in-16, 247 p., Plon, 1946.

RICHE (R.) : **Vous connaître, Vous conquérir, Vous donner**, in-16, 256 p., Spes, 1946.

RONDET (H.) : **Problèmes pour la réflexion chrétienne**, in-16, 218 p., Spes, 1946.

ROMEYER (E.) : **Pharisaïsme et catholicité** : Amour du monde, in-16, 158 p., Spes, 1946.

RIGAUX (M.) : **Les appels du Fils éternel** (La vie en esprit), in-16, 94 p., Spes, 1946.

ROUSSELOT (J.) : **Max Jacob** (6e édition), in-16, 183 p., Robert Laffont, 1946.

STEINMANN (J.) : **Job** (Témoins de Dieu VIII), in-16, 128 p., Edit. du Cerf, 1946.

SACHOT (J.) : **Chez les Apollons de bronze**, in-16 j., 364 p., Spes, 1946.

SOMERSET MAUGHAM (W.) : **Le fil du rasoir** (Feux croisés), in-12, 305 p., Plon, 1946.

THELLIER DE PONCHEVILLE (A.) : **Plaidoyer pour l'enseignement libre**, in-12, 55 p., Bonne Presse, 1946.

THIBAUT (R.) : **Le sens de l'Homme-Dieu** (Museum Lessianum. Section théologie, nº 37), in-8º e., 168 p., Desclée de Brouwer, 1946.

TROCHU (Mgr Fr.) : **Jeanne Jugan, fondatrice des Petites Sœurs des Pauvres**, in-16, 376 p., E. Vitte, 1947.

VIEUJEAN (Chan. J.) : **Religion et Personne** (Bâtir I), in-16, 100 p., Casterman, 1946.

VAUSSARD (M.) : **Extases et lettres de sainte Madeleine de Pazzi**, petit in-16, 222 p., Edit. du Seuil, 1945.

VITO (Fr.) : **L'economia a servizio dell' uomo**, in-8º r., VIII-164 p., Vita e pensiero, Milan.

VAILHE (S.) : **Chronologie de la vie du P. E. d'Alzon**, in-16, 111 p., Bonne Presse, s. d.

VOYENNE (B.) : **Honneur des hommes** (8e édition), in-16, 168 p., Robert Laffont, 1946.

VARRAND (Chan. J.) : **La famille divine**, in-12, 128 p., Lethielleux, 1946.

WOLF (José de) : **La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le P. Rousselot** (Museum Lessianum, section théologie, nº 42), in-8º é., 127 p., Desclée de Brouwer, 1946.

BROCHURES

Nos saints Patrons, petit in-16, 32 p. :

Saint Augustin — Saint Bernard — Saint François d'Assise — Saint François de Sales — Saint Jean de la Croix — Sainte Jeanne d'Arc — Sainte Marguerite de Cortone — Sainte Monique — Saint Louis — Saint Vincent de Paul. Librairie de l'Arc.



Nihil obstat : Vesontione, die 8 Aprilis 1947. A. Drouet, can. cens.
IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930
Dépôt légal 1947. — No 341 — 2e Trimestre. Bon d'impression 3.050

Fascicules II-III

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1947 *

LA VIE THÉOLOGALE

L'expression « vie théologale » répond à une aspiration très actuelle des âmes assoiffées d'idéal et peut-être n'en a-t-on pas assez marqué jusqu'ici la haute valeur. Insistons-y d'autant plus qu'elle précise, en notre revue, la portée même de son titre, pris au sens large que nous lui donnons. Mais cela même nous fait un devoir de nous en expliquer et de bien distinguer le théologal *du* théologique *au sens strict.*

La théologie *est avant tout une science : elle tend à présenter la révélation en formules techniques, en thèses solidement construites, en synthèses puissamment ordonnées, groupant l'ensemble des objets de la foi : elle exige un effort doctrinal avant tout orienté vers la recherche scientifique. Dire que cela est une vie en tant qu'effort intellectuel, serait jouer sur les mots. Dire même qu'il l'est en tant qu'il a pour objet la grâce, qui est une vie de Dieu dans l'âme, serait exagéré aussi, car il vise directement à enrichir l'intelligence plus que le cœur. La foi y joue un rôle prédominant, d'une manière qui voile celui des autres vertus théologales, même si elles y interviennent.*

Bien différente est la vie théologale. *Celle-ci est l'exercice même des trois vertus de foi, espérance et charité : une valeur vitale suprême s'y affirme dans le rôle direct qu'y jouent l'espérance et la charité. Cette vie est bien spirituelle au sens fort du terme, et dans la spiritualité l'espérance et la charité ont une prédominance manifeste, sans qu'il faille y négliger la foi. Dieu y est pleinement recherché comme vie. Ici la fin directe de tout est l'amour et non la science, comme dans la théologie.*

L'homme est-il capable par la seule raison de reconnaître Dieu comme la vie de son âme ? Saint Augustin aimait à l'invoquer sous ce titre : Vita animæ meæ (Confess., III, 10). *La pensée du saint docteur, si plongée qu'elle fût dans le surnaturel, s'appuyait sur une philosophie dont le point central est une vue très nette de Dieu vie de l'esprit, et cette thèse assure à sa doctrine une puissance de vie qu'il ne faut pas exagérer certes, mais dont il faut cependant bien saisir toute la valeur. Un Dieu saisi comme vivant et agissant dans l'esprit, quelle force vitale pour l'esprit, d'autant qu'une philosophie construite sur cette*

base conduit normalement à la théologie et s'épanouit en mystique.

La théologie peut évidemment réaliser mieux que la philosophie la vie de Dieu dans l'âme ; elle traite de la vie surnaturelle, fondée sur la foi qui introduit l'homme dans un monde supérieur et le fait participer à quelque degré à la nature de Dieu : divinæ consortes naturæ. *En tant que science, elle borne aujourd'hui son effort à la détermination rigoureuse des réalités surnaturelles, de façon à établir sur de vraies certitudes l'exposé doctrinal de la révélation : les divines Personnes, leur intervention dans la vie de l'homme, celle de l'humanité totale comme de l'homme individuel. Rien de tout cela n'est étranger à la vie et, en un sens, la seule étude rigoureuse de ces objets est une* vie. *Cependant, si parfaite soit-elle comme science, la théologie reste incomplète et inachevée en tant que vie surnaturelle. Elle peut contribuer à la perfection de celle-ci, elle ne la constitue pas.*

La pleine vie surnaturelle est la vie théologale. Ici, ce n'est plus la foi qui est reine : la connaissance s'y épanouit normalement en espérance et plus encore en charité. L'effort spirituel ne porte pas autant sur la détermination précise du contenu de la révélation en elle-même, œuvre fondamentale sans doute, mais dépassée, que sur les exigences de la vie. Pour vivre, il faut non seulement savoir ce qui est révélé, mais voir nettement les richesses spirituelles de ces données de foi, leur aptitude à soutenir l'espérance et à aviver la charité. En un sens, tout se ramène à la charité, dont saint Paul a proclamé l'excellence en termes définitifs. Du reste, le simple bon sens en montre la puissance incomparable, puisqu'en fait, seul l'amour saisit tout l'homme pour l'unir à Dieu. C'est dans la charité que Dieu achève la transformation de l'âme et devient pleinement sa vie. Cependant cette exaltation de l'amour de Dieu ne doit pas fermer les yeux sur le rôle primordial de la foi et de l'espérance dans la vie chrétienne la plus haute de la terre. Aussi la caractéristique la plus juste et la plus sûre de la vie divine participée est dans l'union des trois vertus. La vraie vie divine ici-bas est la vie théologale.

*
* *

Arrivés à ce sommet, jetons un regard sur ce qui nous entoure. Cette vie divine en l'homme doit étendre son action, en définitive, sur toute chose. Mais il nous semble particulièrement important de considérer son rayonnement sur les forces qui sont en nous ses soutiens immédiats, et notamment sur les deux disciplines dont nous venons de rappeler le rôle auxiliaire éminent, la théologie et la philosophie, car si l'une et l'autre restent ordonnées à la vie théologale, elles peuvent aussi largement bénéficier de son influence.

Cette considération pourrait jeter quelque clarté sur le grave débat qui oppose aujourd'hui des penseurs chrétiens également sincères et

désireux de progrès à propos de la part que doit tenir la vie dans la théologie et la philosophie. On connaît le fond de la question, nettement posée dans un Dialogue théologique *récent* (1947). *Le progrès de la théologie exige-t-il l'abandon de la métaphysique thomiste ? Le maintien de celle-ci est-il un obstacle à la pénétration de la vie en théologie et même en philosophie ? Car c'est là, en définitive, le fond, le point crucial de la discussion.*

1. *Est-il nécessaire, pour que la vie puisse circuler dans la science théologique, que les cadres de celles-ci soient brisés ou même élargis ? Non, certainement. Faut-il regarder les anciens cadres comme périmés et sans valeur ? Pas davantage. S'agit-il, en effet, des œuvres scolastiques ? Mais elles ont manifestement eu pour auteurs des hommes qui possédaient eux-mêmes une intense vie intérieure et c'est la plénitude de celle-ci qui est le garant de la perfection de leur œuvre. Si toujours le disciple ne l'aperçoit pas, c'est que souvent il reste, lui, trop loin des dispositions profondes qui animaient le maître. Et peut-être est-ce là qu'il lui faudrait avant tout faire porter son effort. Il importe, quand on aborde ces grands écrits, de s'affermir d'abord intensément soi-même dans cette vie théologale qui constitue l'atmosphère véritable où ils sont nés ; il faut les y rétablir pour les bien comprendre et en goûter la valeur vitale. Est-ce à dire que cette valeur soit relative ? Non pas certes, mais on doit se mettre en état de la saisir et de l'apprécier, comme il faut une éducation pour juger de la valeur très objective d'un poème, d'un tableau, ou même d'une œuvre matérielle.*

Et il en va de même des formes nouvelles prises dans les derniers siècles par la science religieuse : théologie historique, biblique, patristique. Tout cela peut sembler bien aride en soi. Et cependant rien n'est plus nécessaire en nos temps d'érudition pour donner confiance aux esprits exigeants en matière de recherche scientifique, aux croyants que ces méthodes affermissent dans leur foi, aux non-croyants qui peuvent s'en approcher par cette voie. Ici encore, la vie théologale constituera, autour de ces disciplines austères mais nécessaires, une atmosphère de piété propre à tempérer la rigidité normale de leur méthode. Si un tel correctif s'impose, c'est moins dans la science elle-même qu'il se place d'ordinaire que dans l'âme du disciple.

Des mises au point ne sont-elles pas nécessaires ? Des besoins nouveaux ne peuvent-ils pas créer des formes spéciales de spéculation religieuse, jusqu'à donner à d'anciennes conclusions théologiques un tour renouvelé ?

Manifestement, il est impossible d'en admettre se plaçant au même point de vue précis, sans qu'il en résulte une impression de relativisme très dangereux. Les positions bien établies, même indépendamment de l'autorité ecclésiastique, ont des garanties de valeur toujours durable et il serait imprudent de les abandonner à la légère. Mais ce n'est pas

les sacrifier ainsi que d'en trouver de nouvelles répondant à des besoins nouveaux et fondées sur un point de vue bien spécial que n'envisageaient pas les anciens. On a créé depuis le XVIe siècle des formes positives de théologies, utilisant une méthode scientifique nouvelle. Les aspirations actuelles à la vie spirituelle peuvent, sans que soit dispersé l'héritage précieux du passé, donner lieu à des adaptations légitimes et ici surtout la vie théologale peut exercer une action très heureuse, qu'il s'agisse des besoins profonds de l'âme moderne ou des moyens d'y satisfaire.

2. *La philosophie peut être un de ces moyens, et elle peut elle-même bénéficier largement des lumières de la vie théologale. Qu'on ne craigne pas d'ailleurs une déformation fatale. Certes, même un chrétien très éclairé par Dieu reste humainement sujet à erreur. Le fait d'être guidé par la foi et la charité ne met pas à l'abri de toute déviation rationnelle. Mais on ne saurait prétendre que la foi en soit une cause directe ou qu'elle empêche l'esprit de voir clair. Sans donner des garanties d'infaillibilité, elle peut cependant agir indirectement sur la pensée philosophique, et de façon très efficace, en fixant avec solidité les bases mêmes de la philosophie. Et c'est bien le cas. Le seul fait de croire en Dieu comporte tout un ensemble de données réelles et de principes supérieurs dont l'admission fixe une pensée et l'oriente de façon ferme, en un sens donné, qui peut s'appeler théocentrisme.*

On peut du reste en distinguer plusieurs, même en philosophie.

Il y a un théocentrisme latent, *qui s'attarde à considérer l'œuvre de Dieu en elle-même, pour en saisir l'organisation naturelle profonde, et ne prononce le nom de Dieu qu'après avoir épuisé en quelque sorte sur cet objet la puissance supérieure de la raison.*

Il y a un théocentrisme formulé *qui, s'élevant à Dieu dès le point de départ, envisage tout explicitement à sa lumière, et il se plaît à en retrouver les traces dans le créé plutôt que de suivre celui-ci dans le déploiement de ses énergies naturelles.*

Tout théocentrisme, qu'il soit virtuel seulement, à la manière de saint Thomas, ou qu'il soit formel à la manière de saint Augustin, peut largement bénéficier de la vie théologale. Il est alors chrétien d'inspiration, sans qu'on puisse pour autant récuser sa portée philosophique.

Au contraire, la vuleur de cet appoint extérieur est une garantie supplémentaire qui n'est pas à dédaigner.

L'un des fruits les plus heureux de la foi agissant sur la pensée philosophique chrétienne peut être l'accord de tous sur un plan supérieur où saint Augustin et saint Thomas montrent une maîtrise incomparable, la vie de l'esprit. Le sujet est très vaste. On en trouvera un bref aperçu dans les pages suivantes sur la philosophie spirituelle, dont le plus grand mérite sans doute est d'être un fruit, austère mais direct, de la vie théologale.

A. T.

LA PHILOSOPHIE SPIRITUELLE ET LES SCIENCES SPIRITUELLES (1)

I. — LA PHILOSOPHIE SPIRITUELLE ET LES PHILOSOPHIES CHRÉTIENNES

Un dernier avantage que nous trouvons à insister sur la philosophie de saint Augustin est celui de nous aider à fixer la portée encore imprécise de la formule si utile et nécessaire de *philosophie chrétienne.* A dessein, pour travailler en toute précision, sans équivoque, je l'ai écartée par méthode au début de ce volume. Je la retrouve en terminant et je m'attacherai à projeter sur elle quelque lumière provenant de nos recherches.

On connaît les acceptions courantes de la formule[2] ; elle désigne, suivant les auteurs :

1. l'*ensemble* de la pensée humaine, non seulement naturelle mais surnaturelle, d'après la foi chrétienne ;

2. la *seule* pensée rationnelle autonome exposée par un chrétien ;

3. une pensée rationnelle *postulant* le christianisme et même le catholicisme ;

---

1. Cet article est la reproduction des dernières pages de l'*Initiation à la philosophie de saint Augustin*, complétées par des aperçus pratiques (IV) qui n'avaient pas leur raison d'être dans l'ouvrage.

On trouve l'*Initiation* aux *Etudes augustiniennes* (4, rue Madame, Paris, 6e) ou chez Desclée de Brouwer (76, rue des Saints-Pères, Paris, 7e).

2. Voir SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophes*, I, p. 25-28.

4. une pensée rationnelle *s'inspirant* des dogmes chrétiens.

La première conception répond à la méthode générale des Pères, parmi lesquels on relève d'ailleurs bien des exceptions, tel saint Augustin ; c'est, en fait, un mélange de théologie et de philosophie réalisé par des esprits plus soucieux de vie que de méthode culturelle.

La seconde se réclame couramment de saint Thomas, et on peut l'admettre, en observant d'ailleurs avec Sertillanges « que son œuvre en philosophie pure se borne à quelques opuscules ». Peut-être en trouverait-on davantage chez saint Augustin (premiers dialogues) et c'est de ce fait que s'est inspiré Prosper Alfaric pour prétendre qu'à son baptême et même plusieurs années au delà il était encore plus philosophe que chrétien. Exagération manifeste, mais non sans fondement apparent.

La troisième est propre à M. Blondel et elle est diversement appréciée ; les uns y voient une pure apologétique, contre quoi proteste l'auteur ; d'autres un simple stoïcisme (E. Bréhier), ce qui est une gageure ; d'autres enfin une orientation nouvelle et féconde de la spéculation humaine.

C'est la quatrième qui, de nos jours, est couramment reçue et M. Gilson en a montré le bien-fondé dans un volume qui est un chef-d'œuvre de pénétration et de science, *L'esprit de la philosophie médiévale.* Le P. Sertillanges l'a de fait exposée dans tout son livre, *Le Christianisme et les philosophes* ; il l'a décrite ainsi au début de l'ouvrage : « Enfin, on peut appeler philosophie chrétienne une connaissance qui délibérément, consciemment, tout en n'usant que des principes rationnels et de méthodes philosophiques, se livre aux inspirations que nous avons reconnu émaner des dogmes, travaille à leur contact, les envisage comme des hypothèses fécondes, utilise les analogies qu'ils suggèrent et, plus que tout, les sachant vrais, plonge l'esprit du penseur dans le bain de mystère d'où ils émergent, cet océan baptismal où la révélation l'a invité à se renouveler jusqu'à *renaître*, et il attend de cette vivification des clartés toujours renouvelées concernant la nature même et le jeu normal de l'esprit ou du cœur humain[1] ».

1. *Op. cit.*, p. 27.

5. Toutes ces notions ont ceci de commun qu'elles insistent sur l'objet de la philosophie chrétienne. Elles se distinguent par là de celle que proposent les historiens, avant tout préoccupés de faits et, pour eux ici, le fait est l'usage que les chrétiens font ou peuvent faire d'une philosophie. Est chrétienne donc à ce point de vue, non pas la philosophie qui utilise, même indirectement, la foi chrétienne dans sa propre formation (quatrième notion donnée), mais celle que cette foi utilise dans l'élaboration méthodique de la doctrine révélée. Sans doute la différence entre ces deux notions est plus apparente que profonde : dans l'une, l'élaboration de la philosophie ne fait qu'un appel indirect, souvent inaperçu, à la foi, et c'est même dans l'étude de la foi ou en vue de cette étude qu'elle est entreprise ; dans l'autre, l'utilisation par la foi n'est guère concevable que si la philosophie a été soigneusement révisée par un penseur croyant, comme on l'a fait pour Platon et Aristote. Cependant, la nouvelle notion proposée a l'avantage de ne pas mettre l'accent sur la dépendance de la raison vis-à-vis du révélé, et ceci lui permet d'englober toutes les philosophies saines qui ont été adoptées par des penseurs chrétiens dans le passé ou même celles que l'avenir pourrait susciter encore : on constate d'ailleurs très vite que ces formes multiples peuvent se ramener à deux groupes, l'un, platonicien d'esprit, avec saint Augustin pour initiateur ; l'autre, aristotélicien, avec saint Thomas pour maître. En fait, l'une et l'autre ont été ou sont encore utilisées dans l'Église. Saint Augustin a exercé une action prépondérante jusqu'au XIIIe siècle ; son influence même philosophique s'est maintenue ensuite, au moins indirectement, par certains penseurs éminents, qui en ont tiré grand profit. Saint Thomas l'a peu à peu remplacé comme maître de l'enseignement classique, dont il est aujourd'hui le guide officiel. La philosophie thomiste peut donc être dite éminemment philosophie chrétienne sans que pour autant ce titre puisse être refusé à d'autres, et notamment à celle de saint Augustin.

6. Si utiles que soient les cinq notions proposées de la philosophie chrétienne, et notamment les deux dernières, qui sont, du reste, les plus courantes, elles laisseront certains esprits insatisfaits. Ils se trouvent en présence de plusieurs philosophies chrétiennes, qui se distinguent bien les unes des autres,

tant sur le plan de la structure interne que sur celui de l'histoire ; ils voudraient l'unité, presque l'uniformité. Mais n'y a-t-il pas là une illusion d'enfant ou une utopie césarienne ? Les doctrines rationnelles ne se laissent pas manœuvrer comme les troupes dans un Champ de Mars. Une philosophie doit répondre aux aspirations les plus hautes de l'esprit. A cet égard, il faut en distinguer au moins deux grandes classes, presque irréductibles, auxquelles répondent ces deux tendances assez opposées de Platon et d'Aristote. Tout concordisme qui veut supprimer ces divergences de fond se condamne à faire œuvre artificielle et sans profondeur.

S'ensuit-il qu'on ne puisse relever des éléments communs à toutes les philosophies chrétiennes ? Loin de là ; il y en a et ce sont les plus importants. Mais ils ne seront féconds que si, loin de rester isolés, ils sont fortement saisis par une doctrine de vie qui les unisse de façon organique. Et voilà quel peut être le rôle principal de ce que j'appellerai la *philosophie spirituelle* qui est l'âme de l'augustinisme au point de vue humain. Ce n'est pas tant une vraie notion nouvelle et complète de la philosophie chrétienne, qu'une de ses formes abrégées, équipée à la légère, mais d'autant plus efficace et pénétrante. Elle va d'ailleurs au cœur de la pensée chrétienne et augustinienne et voilà son grand avantage. Elle s'attache à l'essentiel, Dieu et l'esprit, ou Dieu vivant dans l'esprit, Dieu atteint par la vie de l'esprit ; elle est par là capable de faire sur les points essentiels l'union de toutes les philosophies chrétiennes, non point par éclectisme, mais au contraire par le fond, par les forces vitales profondes que toute pensée chrétienne se doit de reconnaître.

Elle a dans l'augustinisme un rôle immense à remplir. En un sens, elle en est l'âme, redisons-le. Le platonisme même d'Augustin en est tout pénétré, et c'est elle qui lui donne sa valeur chrétienne propre, en le transfigurant, en le transposant sur un plan nouveau. C'est par là que l'augustinisme est éternel et il n'a pu souffrir que par erreur de la réaction thomiste nécessaire contre des tendances qui étaient beaucoup plus médiévales que patristiques.

II. — SYNTHÈSE SUPÉRIEURE DE L'AUGUSTINISME ET DU THOMISME

Le platonisme chrétien constitué par l'évêque d'Hippone au seuil du ve siècle répondait à des besoins bien spéciaux, mais qui ont appelé des précisions d'une portée durable. A la suite des controverses ariennes, la théologie attendait une métaphysique solidement établie du côté de Dieu, et c'est à Platon que naturellement on songea : il fut le vrai maître d'Augustin, même s'il ne lui fut guère révélé qu'à travers Plotin. Le génie du docteur africain marqua pour toujours l'œuvre du philosophe athénien et pendant huit siècles l'Église s'est appuyée sur lui comme sur un auxiliaire sûr et précieux. L'évêque d'Hippone avait en effet su le dégager du panthéisme émanatiste de Plotin et de son orgueil, comme du matérialisme manichéen. Saint Augustin fut suivi par les meilleurs penseurs du haut Moyen Age, Boèce, Cassiodore, et des xie et xiie siècles, saint Anselme, Hugues et Richard de Saint-Victor, sans qu'on puisse affirmer l'identité totale de leur doctrine avec celle du maître. D'autres influences s'y font sentir, par exemple celle d'Aristote chez un Boèce. Ces apports étrangers sont encore plus marqués chez les augustiniens du xiiie siècle qui, tout en réagissant contre la philosophie arabe, en subissaient l'influence. La composition hylémorphique des substances spirituelles vient d'Ibn Gebirol, de même que la pluralité des formes. C'est contre de telles théories que s'éleva saint Thomas, plus que contre celles qui sont le fond de l'augustinisme, on vient de le voir. Ce n'est pas le platonisme augustinien comme tel qui est réprouvé par saint Thomas, mais bien les additions qui l'ont déformé au xiiie siècle. Malgré tout il subira une éclipse, d'autant que les esprits vont, pendant des siècles, entrer dans le mouvement scientifique dont Aristote est l'incarnation et dont providentiellement saint Thomas a su prendre la direction.

L'aristotélisme thomiste, de fait, comblait une lacune manifeste du platonisme augustinien. Celui-ci, avant tout préoccupé de Dieu et de l'âme, négligeait un peu la nature. La philosophie chrétienne ne peut se désintéresser de cet aspect du réel, et même, en un sens, doit d'abord solidement fixer

ses positions sur ce point. Personne ne l'a fait avec plus de compétence que saint Thomas, bien que d'autres essais aient été tentés et soient encore admis par d'anciennes écoles ; le scotisme est à sa manière un aristotélisme, et Suarez a constitué un autre système parallèle qui tient souvent le milieu entre ceux de saint Thomas et de Scot. L'Église a particulièrement approuvé le thomisme et en fait la base de l'enseignement ordinaire des sciences sacrées dans les séminaires. Quel que soit le mérite des autres systèmes, l'Église a reconnu la haute valeur de celui-ci, et elle ne s'est pas prononcée à la légère. Il est, dans l'ordre de l'être, d'une perfection incomparable, tant par la solidité et la profondeur des principes que par l'ampleur des vues et la simplicité de la structure générale. Certains parlent de le refondre pour l'adapter. Le rôle que l'Église lui attribue semble le défendre contre ces retouches dangereuses, même faites dans un but d'adaptation à des besoins plus pressants à notre époque. Le thomisme semble, par sa perfection même et par sa situation officielle, à l'abri de telles transformations.

Sans doute, chez les modernes, à côté des esprits « scientifiques » qui trouveront toujours en saint Thomas leur maître préféré, il y a ceux qui sont avant tout attirés par la vie, envisagée non pas seulement dans ses principes, mais dans son dynamisme propre. Et il s'agit ici évidemment de la vie humaine. Le thomisme n'y répugne pas, certes, mais par sa structure interne, il est plutôt orienté vers l'être que vers l'agir. C'est là ce qu'on attendait de lui au XIIIe siècle, lorsqu'il fut très savamment construit, et cela est toujours nécessaire. Quant au dynamisme vital, il avait jusque là un maître sans rival et qui n'a pas été écarté ni remplacé, saint Augustin. L'aristotélisme thomiste ne l'atteignait pas dans ses forces vives, même s'il évinçait les formes médiévales de l'augustinisme, quelque peu déformées par les apports arabes. Saint Augustin cherche Dieu dans son âme, dans la vie de l'esprit et il le cherche de toute son âme, à la manière de Platon, non en dialecticien ou en métaphysicien abstrait, mais en psychologue pénétrant, qui se plaît à observer les moindres mouvements intérieurs et spécialement ceux des cimes de l'âme. Voilà, nous l'avons dit, le domaine propre de sa philosophie et le point par où il rejoint les modernes. Sur ce point, la philo-

sophie thomiste ne l'a pas contredit et ne saurait le remplacer. En ce domaine, le vieux platonisme des Pères peut encore jouer un grand rôle. Préservé des contaminations, venues du dehors le plus souvent, il peut aider les penseurs modernes fort nombreux qui se rattachent à l'idéalisme ou à des formes atténuées du spiritualisme, à rallier un authentique réalisme, celui qui est inclus en toute vie chrétienne.

Ainsi, la philosophie chrétienne, sous la multitude des systèmes élaborés au cours des siècles, nous présente deux formes principales de pensée ; le platonisme chrétien, dont saint Augustin, vers 400, fut l'initiateur et reste le maître incomparable ; l'aristotélisme chrétien, dont saint Thomas, vers 1260, fut le créateur de génie. Ces deux doctrines se complètent sans se heurter, parce qu'elles ont chacune leur domaine. Pour être venu plus tard, saint Thomas n'a pas rendu vaine l'œuvre de son devancier. Il aurait plutôt dû y introduire, lui préparant les voies par son allure didactique et scolaire, et peut-être a-t-on eu tort parfois de négliger son devancier, qui se plaçait ici, par sa structure générale, à un point de vue plus élevé, divin en quelque manière. Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas représentent deux mentalités complémentaires qui doivent s'harmoniser dans l'humanité en général et même à quelque degré en chaque homme.

Les chrétiens doivent associer ces deux spéculations, pour permettre à la vérité révélée de trouver accès en tous les esprits. Manifestement, le rôle qui est attribué de nos jours à saint Thomas et qu'il ne s'agit en aucune façon de diminuer, au contraire, ne s'oppose pas à celui que remplit jadis saint Augustin par sa pensée humaine autant que chrétienne, et inversement. Un mouvement vers celui-ci, même sur le plan historique, s'achèvera toujours en un étroit accord avec l'autre et, peut-être de nos jours comme jadis, l'évêque d'Hippone, mieux reconnu comme philosophe, préparera-t-il les voies au philosophe du XIIIe siècle pour certains esprits qui nourrissent contre lui des préjugés tenaces. Cependant aujourd'hui, l'ordre normal est autre que celui de l'histoire : par son œuvre et sa méthode, c'est le thomisme qui d'ordinaire prépare les esprits aux spéculations supérieures où se plaît l'augustinisme. De toute manière, ces deux penseurs doivent rester étroitement associés dans une vie chrétienne intégrale. Ils

représentent les deux pôles de la pensée humaine prise en ses profondeurs et c'est jusque là que doit descendre une religion fondée sur le mystère, si elle veut porter tous ses fruits. L'une des causes de la stérilité de certaines vies chrétiennes vient peut-être de ce qu'elles n'ont été pénétrées par la foi que sous un aspect, l'autre étant resté inculte, faute de l'instrument humain qui devait soutenir et féconder la parole de Dieu.

III. — OBJET PROPRE DE LA PHILOSOPHIE SPIRITUELLE SES RAPPORTS AVEC LES SCIENCES SPIRITUELLES

En exposant l'augustinisme philosophique notre but premier n'est pas de redonner vie à une doctrine ancienne. Cet effort est sans doute utile en soi, excellent même, et on ne peut sérieusement reproduire en synthèse les pensées d'un grand docteur, sans la ranimer en quelque manière, sans retrouver la sève profonde qui la vivifiait. Il est même bon que certains se l'assimilent en entier et à fond pour en enrichir leur doctrine et en faire bénéficier à leur tour la communauté entière : pour être indirecte, cette influence lointaine n'en serait pas moins féconde. Mais il y a de nos jours une œuvre plus importante à réaliser. Il s'agit avant tout de mettre en lumière le principe fondamental auquel la pensée augustinienne doit son exceptionnelle fécondité et d'où procède la voie intérieure utilisée normalement par elle pour s'élever au divin, pour connaître l'existence de Dieu et surtout sa nature ou son essence.

1° Nous voici au cœur du sujet, car sur cette base peut se construire une philosophie chrétienne commune, un augustinisme d'intérêt universel. Toute école professant le spiritualisme peut l'admettre avec saint Augustin, sans renoncer à rien de ce qu'elle a de propre, sans même s'engager à fond dans le platonisme chrétien, car celui-ci est caractérisé par des traits bien particuliers, de haut intérêt sans doute, mais qui ne sont pas familiers à tous les esprits. C'est la doctrine augustinienne plus que celle de Platon qui s'affirme dans la position centrale indiquée, et même si elle est dans la ligne spirituelle de Platon, elle le dépasse de beaucoup.

Immenses peuvent être les avantages d'une philosophie construite sur cette base ; rien peut-être n'est plus opportun à l'heure actuelle. En face d'un matérialisme conquérant elle établirait un solide barrage, fondé sur la vie de l'esprit. Elle écarterait les causes profondes des tendances modernistes, qui restent menaçantes, précisément parce qu'elles se fondent sur une philosophie de la vie. L'existentialisme n'en est qu'une manifestation, plus virulente, mais moins dangereuse peut-être que le panthéisme latent que l'on trouve au fond de beaucoup d'œuvres littéraires depuis un demi-siècle. Seule une philosophie chrétienne de la vie en éloignera la menace. Voilà l'aspect négatif. L'autre, constructif, est encore plus important. Les chrétiens, que de nos jours, l'Église appelle tous à l'apostolat, en particulier dans l'Action catholique, ont besoin d'être solidement équipés pour un travail de pénétration et une philosophie bien adaptée à cette mission leur est indispensable, sous peine de n'obtenir que des résultats médiocres. Cette philosophie ne dispensera pas des dons surnaturels qui se rattachent à la mystique, seule source féconde, en définitive, d'un vrai rayonnement spirituel ; mais celle-ci même, sauf les cas miraculeux dont Dieu seul est juge, appelle de façon normale un concours humain et celui d'une raison spirituellement bien cultivée est d'un grand prix. Philosophie et mystique, loin de s'exclure, se complètent, et l'une des faiblesses du christianisme actuel vient précisément de ce que l'on ne fait pas assez appel à l'une et l'autre de ces forces qui ont tant d'emprise sur l'humanité. L'une et l'autre seraient aussi éminemment utiles dans le champ nouveau qui s'ouvre à l'apostolat chrétien en Extrême-Orient. Là, dominent d'anciennes civilisations caractérisées, soit par une sagesse très humaine, soit par un mysticisme où religion et philosophie se mêlent, de façon primitive peut-être, mais avec force, et on ne les pénétrera à fond que par des forces spirituelles qui leur soient même humainement supérieures. Telle devrait être précisément la philosophie chrétienne commune que nous cherchons.

Saint Augustin peut mieux que personne nous en fournir la clé. Situé au cœur de l'âge patristique, bien longtemps avant l'ère des systèmes et des théories abstraites, il avait réalisé une synthèse vivante de la pensée humaine dans un

cadre chrétien et au service de la foi. C'est par là qu'il est qualifié de nos jours encore pour guider les esprits qui ne peuvent pas ou ne veulent pas entrer dans les cadres trop scolaires ou scolastiques. L'importance qu'il reconnaît à la *vie de l'esprit* est particulièrement précieuse à cet égard et voilà sans doute le vrai point de ralliement de tous les penseurs croyants. La philosophie chrétienne que nous cherchons, s'attache à un pur et ardent spiritualisme, non pas théorique et spéculatif, mais réaliste, vivant, dynamique, conquérant.

2° Sans prétendre exposer ici toute la trame de cette doctrine, on peut au moins en indiquer l'orientation générale. Tout peut s'y rattacher à deux tendances, qui représentent comme deux pôles d'attraction : d'une part, les *grandeurs de l'esprit*, et de l'autre, les *activités de l'esprit.*

a) Par ces formules, nous sommes placés immédiatement dans le réel, un réel vivant, le plus vivant qui soit, celui de l'*esprit.* L'esprit en effet est au sommet du réel. Au-dessus de la matière inerte qui a l'être, et au-dessus de la plante qui possède en outre la vie, il y a l'esprit, qui vit aussi mais d'une vie supérieure, où l'*être*, fondement de tout, se trouve saisi ou comme *vérité* ou comme *bien.* Toute la métaphysique, laquelle n'est que le bon sens cultivé, se trouve là, en ces quelques intuitions premières que possède tout esprit réfléchi ; et voilà déjà où apparaissent les vraies grandeurs de l'homme : par son esprit, il dépasse le monde et s'approche de Dieu.

Ici , le chrétien, suivant le mouvement de la foi, se tourne comme naturellement vers Dieu, pur Esprit, parfait en tout domaine et sans la moindre trace de faiblesse. Un vrai philosophe chrétien donne d'instinct à Dieu la première place dans sa pensée. Cette tendance, excellente en soi, doit néanmoins se maintenir en de justes bornes et ne sacrifier ni la transcendance divine, ni l'unité substantielle de l'homme ou son aptitude à réaliser de vraies et pleines activités naturelles.

La grandeur de l'esprit se manifeste spécialement dans les opérations supérieures de l'intelligence ou du jugement, de la volonté libre et de l'amour spirituel. Elle s'affirme dans l'épanouissement de la *personne* humaine dont tout chrétien doit reconnaître l'éminente dignité, qui dépasse celle des mondes, et celle même des organismes sociaux, qui sont, comme tels, au service de la personne, même si, par exception, ils

exigent parfois les plus grands sacrifices, jusqu'à celui de la vie ; là encore d'ailleurs, c'est l'esprit qui impose ses propres valeurs. Voilà autant de thèses sur lesquelles tous les penseurs chrétiens sont comme spontanément d'accord. C'est sur elles que devraient s'appuyer tous ceux qui veulent faire échec aux forces montantes du matérialisme.

b) Ce n'est là, d'ailleurs, que l'aspect métaphysique, peut-on dire, du spiritualisme chrétien. La vie, qui y tient une large place, sera évidemment plus marquée encore sur le plan psychologique et moral, celui qui répond directement aux *activités de l'esprit.* Elles sont multiples, depuis les relations avec le corps, auquel en l'homme l'esprit est rattaché par un lien essentiel, méconnu à tort par certains penseurs, jusqu'aux relations directes avec Dieu, qui relèvent en partie de la mystique et où souvent de nos jours on ne veut voir qu'une philosophie.

Entre ces extrêmes, on connaît les formes communes d'activité spirituelle de l'homme : la vie *intellectuelle,* qui a pour objet la perception du vrai ; la *vie morale,* qui perçoit et réalise le bien dicté par la conscience ; la *vie affective,* qui s'épanouit dans l'amitié ou l'amour réciproque, à des degrés très divers ; la *vie sociale,* qui correspond aux exigences des rapports nécessaires ou possibles entre hommes et crée cette personnalité en perpétuel devenir qu'est l'humanité jusqu'au jour où elle atteindra la pleine perfection à laquelle elle est appelée par la Providence ; enfin, la *vie religieuse,* qui rend à Dieu les hommages auxquels il a droit, et cette dernière activité se déploie non seulement sur le plan individuel mais sur le plan social ; elle rejoint la précédente et la dépasse, après l'avoir précédée, du reste, historiquement, car l'une des plus anciennes formes de l'activité humaine spirituelle dont l'histoire fasse mention a un caractère religieux, même si elle est avilie par la superstition.

3° Une philosophie ainsi comprise et établie sur de telles bases, n'est pas une construction purement idéale ; elle a, au contraire, de larges contacts avec la réalité ; elle peut même grouper et animer de son esprit de vraies recherches scientifiques. A vrai dire, toute réalité peut donner lieu à des études qui mettent en jeu les activités supérieures de l'esprit et fournir matière à des *sciences spirituelles.* Si on peut les classer en

catégories, selon leur objet, on en distinguera trois principales, qui touchent, les unes, la perception expresse des données intelligibles propres à la vie de l'esprit ; d'autres, l'application expresse des principes moraux aux activités de l'être libre ; d'autres, enfin, les relations spéciales de l'être raisonnable avec Dieu, son principe et sa fin. Sciences *psychologiques*, ordonnées à la métaphysique, sciences *morales* et sciences *religieuses*, voilà un domaine immense où la philosophie spirituelle peut et doit exercer une influence directe et de premier plan.

En un sens, toutes les sciences rentrent en ce cadre, mais la plupart le débordent par l'ensemble de leur objet ; elles n'y rentrent que sous un aspect supérieur, le plus intéressant d'ailleurs, parce que le plus riche en lumières de vie et le plus apte aux applications. Littérature et arts, sciences physiques et naturelles, peuvent fournir occasion à des aperçus spirituels très enrichissants, mais ceux-ci ont leur valeur en soi et prennent leurs normes propres ailleurs qu'en ces disciplines ; c'est en l'esprit même qu'ils les trouvent. Ce n'est pas du reste à la psychologie expérimentale, si en vogue de nos jours, qu'ils se rattachent, mais à la psychologie rationnelle et à ses données les plus hautes comme les plus sûres, celles qui se fondent sur les premières intuitions de l'esprit et que l'on ne peut rejeter sans nier l'évidence même. Voilà le domaine préféré des sciences spirituelles. Elles se placent d'emblée au faîte de la pensée dans l'ordre de la spéculation rationnelle.

La théologie, qui a pour objet propre les données de la révélation, est, elle aussi, au premier chef, une science spirituelle, peut-être même celle qui répond le mieux au sens de cette formule : où donc la vie de l'esprit se réalise-t-elle mieux que dans la spiritualité chrétienne ou la théologie spirituelle ? Nous sommes ici, il est vrai, en plein monde surnaturel ; mais ces réalités divines n'excluent pas l'apport humain, au contraire, elles l'appellent, et cet apport a un nom bien déterminé en philosophie, c'est la vie de l'esprit.

Ainsi la *philosophie chrétienne* par excellence est éminemment une philosophie spirituelle ; son objet est vaste, mais très précis ; il est, d'une part, aux cimes de la pensée rationnelle, qu'elle achève et unifie, et de l'autre, à la base de la théologie ou de la spiritualité, dont elle constitue en quelque manière l'armature vivante.

4° La philosophie spirituelle ainsi constituée se présente comme la force essentielle de la philosophie chrétienne. Malgré ses rapports avoués avec la foi, elle prétend bien s'en tenir en ses recherches aux pures données de la raison. Mais parmi celles-ci, elle fait un choix : elle va de préférence à celles qui sont le plus universellement nécessaires ou utiles, et son intérêt va à la *vie*, la vie de l'esprit. Le reste, certes, n'est pas méconnu. Les docteurs chrétiens ont appliqué leur pensée à d'autres domaines, mais en aucun ils n'ont travaillé avec plus de cœur. Saint Augustin, qui a cependant scruté tant d'autres sujets, notamment les origines du monde d'après les premiers chapitres de la Genèse, répétait dans les *Soliloques* : « Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus ? — Nihil omnino » (l. I, n. 7). Et au début du livre II, il réduit sa prière à cette simple invocation : « Noverim me, noverim te ! » (l. II, n. 1). Propos de jeunesse ? Non. L'esprit exprimé en ces formules est bien celui qui a animé toute l'œuvre du grand penseur africain. Pour lui, tout se ramène à Dieu, mais Dieu trouvé dans l'âme, ou plus exactement dans l'esprit. Son théocentrisme est fondé sur la psychologie, une psychologie supérieure, aussi nette que profonde.

Gardons-nous d'ailleurs de vues étroites. La psychologie d'Augustin n'est pas fermée sur l'individu, la personne. Elle s'ouvre sur l'humanité entière, car en lui, c'est tout l'homme qui se révèle en quelque manière. D'où les intuitions géniales qui sont à la base de son grand chef-d'œuvre historique et théologique. Ce que les *Confessions* avaient réalisé pour les relations intimes entre l'âme et Dieu, la *Cité de Dieu* le fit sur le plan grandiose de l'humanité depuis ses origines jusqu'à son terme. Et ici encore, c'est le côté spirituel qui domine et dirige d'une main sûre et ferme le choix des sujets. La doctrine est surtout théologique, mais on ne peut négliger la part immense, prédominante en certains livres, qui est faite à la raison. Et la philosophie qui s'y affirme est une philosophie spirituelle. C'est un mouvement spirituel qui est ainsi décrit, dans ce cadre féerique, où l'humanité avance vers ses destinées éternelles. L'élan vital est ici tout spirituel. Dans la cité de Dieu présente, la nature et la grâce sont associées, et même si la part de Dieu y est prépondérante, celle de l'homme, même diminué par abus de la liberté, reste encore considérable. C'est précisément dans les valeurs spirituelles qu'elle

s'affirme et l'action divine, loin de la diminuer, la renforce. La philosophie spirituelle n'est qu'un aspect, mais le plus saillant peut-être du concours que l'homme peut et doit apporter à l'action divine sur l'humanité.

Dans l'œuvre de Dieu, il y a sans doute d'autres éléments que l'esprit. Mais aucun ne l'égale en importance, même dans cette œuvre complexe, grandiose et chétive, qu'est l'homme, animal raisonnable, chair et esprit, esprit incarné mais apte à vivre de Dieu, *capax Dei*, dit saint Augustin. De ces deux mots jaillit toute une philosophie, réaliste et vivante, celle dont l'âme moderne est avide et qui peut assurer à la pensée chrétienne un dynamisme renouvelé et une vraie puissance constructive.

Si importante d'ailleurs que soit la philosophie spirituelle, elle n'est pas tout l'augustinisme. Pour le saisir en entier, il faudra le suivre sur les divers plans où il se déploie : le *plan divin* d'abord, qui commande tout, puis sur le *plan créé*, qui va du pur esprit au pur corporel, en passant par l'homme, esprit incarné, dont Augustin a bien saisi l'unité foncière, malgré la tendance à subordonner, par souci moral, le corps à l'esprit. La *vie de l'esprit* l'attire plus que tout, mais sans détriment pour la *vie morale* qui a, du reste, sa primauté propre par l'amour ; elle s'achève dans une *vie de l'humanité* envisagée, elle aussi, sur le plan transcendant, métapolitique, de l'esprit. Sous tous ces aspects c'est bien la même âme qui se manifeste, le même esprit. Encore faut-il s'appliquer à l'y suivre, si l'on veut s'en pénétrer à fond. Il a paru que les récompenses promises à un tel effort méritaient qu'on se l'impose, d'autant que la loi augustinienne de l'effort va s'appliquer ici de tout son poids : *ubi amatur non laboratur !*

IV. — PERSPECTIVES D'AVENIR
APPLICATIONS UNIVERSELLES

1. Une telle synthèse philosophique, fondée sur la vie de l'esprit, s'épanouit en applications infinies. On n'a voulu relever en ces pages que les plus saillantes, celles qui présentent un rapport direct avec les sciences de même caractère. Il faut reconnaître aux sciences spirituelles une valeur éminente

entre toutes, qui permettrait aux Universités catholiques de jouer en ce domaine un rôle immense. Il est à souhaiter qu'on en prenne une pleine conscience en ces milieux, car de vraies Ecoles supérieures pourraient et même devraient se constituer sous forme, soit de Facultés proprement dites, soit d'Instituts spécialisés. Les chrétiens ont en ce domaine une grande mission à remplir, même sur un plan purement philosophique. Leur foi, loin d'être un obstacle aux recherches de la raison, peut les stimuler, les orienter, leur assurer une pénétration et une sûreté de vues qui échappera toujours à ceux qui s'en tiennent sur Dieu à des vues purement humaines. Une *Ecole de Hautes Etudes spirituelles* centrée sur l'âme et sur Dieu devrait tenir une place centrale parmi les diverses Facultés. La chose est manifeste en ce qui concerne les Facultés canoniques : elles ont toutes un rapport direct avec la religion et par suite avec les sciences spirituelles qui lui fournissent ses bases naturelles. Mais les autres Facultés elles-mêmes gagneraient à maintenir un contact étroit avec tout ce qui touche l'esprit. La littérature ne peut se séparer entièrement de la pensée et celle-ci de l'esprit dont elle est la vie. Il en va de même et plus encore peut-être du droit. La médecine traite les corps, mais la vie corporelle de l'homme est trop liée à la vie de l'âme pour qu'on puisse la bien soigner sans faire appel à celle-ci. Les sciences physiques elles-mêmes peuvent gagner à garder le contact avec l'esprit. Mais cette méthode s'impose plus encore dans les sciences historiques, où l'homme intervient toujours en quelque façon. En l'homme, c'est éminemment l'esprit qui joue le plus grand rôle, ou qui, du moins, doit le jouer, en sorte que son absence même compte au même titre que sa présence ; car, en définitive, c'est par l'une ou par l'autre que se mesurent les hauts et les bas de l'histoire. Ce domaine est très proche des sciences morales et politiques, très à l'honneur de nos jours et à juste titre. Mais, si grandes soient-elles, elles le cèdent en excellence aux sciences spirituelles, qui sont comme le soutien des autres et donnent le critère le plus sûr de leur valeur respective.

Toutes ces sciences trouvent leur couronnement dans la philosophie spirituelle, à moins qu'on ne veuille voir en celle-ci leur fondement. De toute manière leurs rapports sont étroits et il est avantageux, pour les maintenir ainsi resserrés, de bien observer leurs points de contact.

2. Une autre application, non moins importante peut-être, de cette philosophie pourra être l'unification des activités diverses de l'esprit. Nous les avons ramenées plus haut à cinq vies distinctes : vie intellectuelle, morale, affective, sociale, religieuse. Ces catégories ne doivent pas laisser croire à une séparation, et pour en écarter le danger, il importe de bien mettre en évidence le rôle de l'amour, de celui du moins qui a le pouvoir de tout unir en avivant le dynamisme intérieur : l'amour de Dieu ; car pour aimer Dieu il faut le connaître, il faut observer sa loi, il faut lui donner son affection, il faut le servir dans le prochain en société de qui l'on vit, il faut enfin lui rendre les hommages auxquels il a droit. Seul un tel amour a ce pouvoir de grouper toutes les activités intérieures et par suite d'intensifier la vie de l'esprit sous toutes ses formes. Il est rare que le pur philosophe reconnaisse la vraie grandeur de cette activité de l'esprit. Il est porté à exalter le domaine de l'intelligence et néglige souvent les manifestations affectives de la vie intérieure. D'autres, par contre, exaltent celles-ci, mais en les isolant de la connaissance, ce qui les ravale, ou en négligeant Dieu, comme si tout amour avait ce don d'élever à lui l'âme, alors que c'est le fruit propre de la religion.

Un tel amour de Dieu existe-t-il humainement et par les seules forces de la nature ? Peut-on l'invoquer ici en une étude philosophique ? La raison seule peut l'envisager, au moins à titre d'hypothèse : s'il existe, il sera bien tel qu'on vient de le voir. Mais le fait est attesté au moins dans le christianisme ; les témoignages ici sont innombrables et d'une certitude historiquement établie. Les penseurs chrétiens peuvent les prendre pour base de leurs observations, même purement rationnelles, et montrer à l'évidence la grandeur humaine de ce noble et beau sentiment qui soulève tant d'âmes au-dessus même de leur condition. Les philosophes incroyants peuvent aussi, à l'exemple d'un Bergson, s'incliner devant le fait et en tirer des conclusions. Et celles que nous leur proposons ici ne concernent pas tant l'existence de Dieu, dont la raison d'ailleurs peut fournir les preuves par ses propres moyens, que la puissance d'un amour capable de tout unifier dans une âme et de porter une vie à son plus haut rendement.

3. Une philosophie de l'esprit, à tendance dynamique, au sens qui vient d'être indiqué, aura aussi évidemment en théo-

logie des avantages précieux qu'on chercherait en vain dans les synthèses centrées sur l'être. Ce dernier point de vue domine dans toutes les écoles sorties de la scolastique médiévale, et leur force est là ; mais là aussi serait leur faiblesse, si elles ne faisaient une large part à la vitalité intérieure, laquelle relève tout un ensemble d'aspects qui restent un peu latents dans les autres méthodes. Celles-ci risquent d'appauvrir la religion, si elles sont exclusivement employées pour son approfondissement. Par contre, l'insistance sur la vie de l'âme envisagée comme image de la vie divine peut ouvrir de vastes et beaux horizons. On pense ici à ces amples développements donnés par saint Augustin dans les huit derniers livres de son traité sur la Trinité, et dont la théologie médiévale n'a gardé que le cadre ; il répondait suffisamment à ses exigences. La richesse de ces pages augustiniennes, chargées de doctrine naturelle et surnaturelle, montre à l'évidence le parti que peut tirer d'une profonde philosophie de l'esprit la culture théologique proprement dite ou l'étude scientifique de la révélation.

4. A plus forte raison agira-t-elle sur la formation religieuse pratique. Nous sommes ici sur le plan de l'éducation, la plus haute qui soit, la plus difficile en un sens, et cependant peut-être la plus facile par ailleurs. Notre âme est ainsi faite qu'en ses activités supérieures elle est très proche de Dieu, sans du reste l'atteindre directement. Dieu est transcendant, mais l'âme est *capax Dei*, comme l'observe saint Augustin, et à suivre ses instincts les plus élevés, elle doit se tourner même naturellement vers lui. Si elle ne le fait pas, à cause des faiblesses qui, hélas ! contrarient trop souvent ces appels profonds de l'être, du moins ceux-ci doivent-ils être cultivés de façon à ce que tout l'ordre surnaturel qui accompagne la foi soit accueilli, non pas comme un poids, mais comme un enrichissement. La pédagogie que dicte ce point de vue n'atteint pas seulement les formes supérieures de la vie religieuse, ascèse et mystique au sens précis du mot, mais les rudiments eux-mêmes de la religion. Le premier contact de l'enfant avec Dieu peut en être marqué au point que son influence soit décisive pour la vie. Dieu n'est pas pour l'homme un être étranger et lointain, comme le sont les étoiles ou même des amis absents. Dieu est au fond de l'être vivant, pensant, aimant ; c'est lui qui soutient la vie, meut la pensée, affine l'amour, quand tout cela se fait dans

l'ordre voulu par lui. Et, pour s'unir à Dieu ainsi présent en son âme, l'homme vit s'ouvrir devant lui une voie, le Christ, qui était lui-même Dieu, Fils de Dieu : son être était tout à Dieu et de Dieu ; sa pensée, une pensée de Dieu ; son amour, un amour de Dieu. Il est unique, et c'est en lui seul que nous pouvons ainsi atteindre Dieu : il est la Voie. Il est la Vie aussi, en tant que Dieu. Il est la Vérité et l'Amour, car, pris au sens fort, ces mots expriment Dieu. Cette pédagogie religieuse est fondée en propres termes sur l'Écriture et la tradition la plus pure et la plus enrichissante, celle des Pères.

5. Pour ne rien omettre d'essentiel, il serait bon de considérer à présent les applications possibles de la philosophie spirituelle à la pédagogie, même simplement humaine. Mais ceci mène loin. Il suffira, pour tout indiquer d'un mot, de montrer que les immenses progrès réalisés de nos jours par les observations des éducateurs comme les recherches des savants sur l'activité des jeunes peuvent trouver leur couronnement normal dans une connaissance plus nette des activités propres de l'esprit. Tout le reste est subordonné à ceci. En ce domaine on ne peut apporter de solution décisive aux problèmes les plus simples sans faire appel aux lumières provenant de ces hauteurs psychologiques. Les expériences pratiques les mieux assises ne se traduisent en lois générales que sous le contrôle d'une philosophie, d'une bonne philosophie de l'esprit, qui prépare immédiatement à en traiter avec précision et à propos.

Elle n'est pas née cependant de préoccupations utilitaires et ne borne pas ses ambitions à ce but pratique de l'éducation, si noble et important qu'il soit.

En fait, c'est tout le problème immense de l'humanisme qui est ici en jeu. La philosophie spirituelle en est le meilleur soutien, et même si une telle philosophie est chrétienne de tendance, cette note ne peut réduire le champ d'action de l'humanisme ; elle élargit plutôt son domaine, car, outre ce que la raison peut découvrir d'elle-même, elle offre encore à son observation les faits dûment constatés d'ordre surnaturel, qu'un esprit positif comme Bergson tenait lui-même en si haute estime.

En tout cas, le christianisme apporte ici une garantie de plus de solidité dans la construction, et en des sujets où les chimères prennent si aisément la place de la vérité, un gage nouveau du

réalisme de l'édifice n'est pas à dédaigner sans doute. Les penseurs chrétiens n'ont pas besoin ici de confirmation directe par la foi, mais ils l'accueillent avec reconnaissance, et ils y voient un moyen efficace d'aider les croyants à prendre pleine conscience sur terre de leur mission, qui est à la fois divine et humaine. Ces deux aspects se complètent sans se contrarier et nulle part peut-être on ne le constatera mieux que dans la philosophie spirituelle.

F. Cayré.

LE SIGNE DE L'IMMOLATION SACRAMENTELLE [1]

Sommaire. Progrès réalisés de nos jours dans l'exposé doctrinal de l'immolation sacramentelle.

I. Sens précis du mot « immolation ».

II. Précisions sur le mot « sacramentel ».

III. L'immolation sacramentelle appliquée soit au *Sacramentum et non res*, soit à la *Res et sacramentum.*

IV. Une explication théologique très pertinente de l'immolation du Christ à l'autel. Avantages de cette solution ancienne et toute nouvelle du grand problème posé par le sacrifice eucharistique.

In nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini. (III^a p., q. xxii, a. 6, ad 2.)

Depuis la première édition de cet ouvrage, en 1931, la théologie de l'immolation sacramentelle, pour expliquer comment la messe est le véritable sacrifice du Christ, n'a cessé à la fois de recruter de nombreuses adhésions et d'accuser de nouveaux progrès. Elle a non seulement supplanté et aboli presque complètement, du moins en France, les systèmes de Lessius et de de Lugo, mais (travail plus difficile) elle s'est affermie elle-même pour mieux se comprendre et s'expliquer davantage. Pendant ce temps, au risque de s'affaiblir à ce contact, elle s'est imposée à la plupart des brochures ou des ouvrages de vulgarisation qui essaient de faire participer les fidèles aux prières et au mystère de notre autel chrétien. Ce succès si rapide serait surprenant, dangereux et même suspect, s'il ne coïncidait avec le grand mouvement liturgique qui porte de plus en plus l'Eglise à remettre le missel entre les mains des fidèles

---

1. Préface de la deuxième édition anglaise de l'ouvrage : *Le sacrifice du Chef*, à paraître en 1947.

et la messe au centre de leur vie chrétienne. Comme il n'y a dans les prières liturgiques aucune trace des théories élaborées au XVIe siècle pour répondre vaille que vaille, et plutôt mal que bien, aux objections de surface formulées alors contre l'existence d'un sacrifice eucharistique, il n'est pas étonnant qu'à mesure que la piété reprenait contact avec les vénérables textes de l'antiquité, elle ait renoncé à des explications qui n'ont aucun fondement dans les formules officielles de l'Eglise.

Il est donc permis aujourd'hui, moyennant un peu de recul, de mesurer les étapes successives de ce courant de pensée et de piété qui, d'une façon si sereine et si ferme, a remis à la place d'honneur qu'elle n'aurait jamais dû quitter, la doctrine traditionnelle de nos pères dans la foi.

Le Père Billot, à la fin du siècle dernier, avait retrouvé, en même temps qu'une partie du vocabulaire, *sacrificium in signo*, *in specie aliena*, les traces de la direction à reprendre et à suivre. Après lui, le Père de la Taille, rompant définitivement avec les vues abstraites de de Lugo, avait reconstruit, pour soutenir l'autel de la messe, la large doctrine à la fois divine et humaine du sacrifice en général : la mort de la victime y reprenait sa vraie place, qui n'est pas exclusive d'une conception beaucoup plus vaste, laquelle suppose aussi l'oblation de l'hostie, son acceptation par Dieu, du coup les benédictions qu'elle contient et sa valeur de communion, avec, comme métaphysique sous-jacente, le retour de la création à sa fin qui est Dieu, et, comme substructure dogmatique, la théologie de l'alliance de l'homme avec le Seigneur, c'est-à-dire l'antique et toujours nouvelle idée du « testament », *sanguis novi testamenti :* toute cette conception reposant à sa base sur la philosophie religieuse du *signe*.

Parvenu à ces sommets, il semble que le Père de La Taille se soit arrêté comme Moïse au seuil de la terre promise, et que le courage lui ait manqué pour être logique avec lui-même jusqu'au bout, et pour affirmer que l'Eucharistie, puisqu'elle était un sacrifice, immolait réellement le Christ, et, puisqu'elle était un signe, qu'elle l'immolait sacramentellement. Il a reculé devant cette dernière formule, qui est pourtant la bonne, et il s'est réfugié dans sa théologie de l'oblation de la Cène renouvelée à la messe pour offrir à Dieu le Père l'immolation du Fils sur la croix. Restait pourtant à faire sortir de cette

unicité conjuguée avec la notion du signe efficace, l'idée que cette immolation, toujours la même et toujours existante dans le mystère, nous est sacramentellement communiquée pour devenir la nôtre : la nôtre dans les deux sens de ce *possessif*, parce que l'Eglise est le ministre de cette réussite et qu'elle unit son sacrifice à celui de son Chef, et parce qu'elle profite de ce renouvellement du mystère du Calvaire pour en recueillir les fruits ou les effets spirituels.

Ces formules un peu lourdes supposent, pour être bien comprises, que l'on ait d'abord une intelligence exacte de l'idée d'immolation et de l'adjectif sacramentel, ensuite que l'on puisse préciser quel est ce signe sacramentel dont on parle et qui soit capable de nous faire participer à cette merveille du sacrifice du Christ. C'est à éclaircir cette double ou triple exigence que la pensée théologique actuelle, pour se libérer des dernières étroitesses qui ont paralysé à la fin la synthèse du Père de La Taille, a continué d'interroger la tradition des Pères, les exigences du dogme, les spéculations des théologiens et, par-dessus tout, le texte du missel.

Dom Vonier, en Angleterre, a été l'un des meilleurs ouvriers de ce beau travail. Malheureusement, il continue d'être gêné par la théorie de de Lugo sur le sacrifice en général, dont il n'arrive pas à se dégager pour suivre ou précéder le Père de La Taille. Je crains que cette servitude ne l'ait empêché d'exploiter à fond cette doctrine de l'immolation sacramentelle qui enchantait sa grande âme religieuse et qui lui a inspiré des pages si courageuses dans son livre sur *la clef du mystère eucharistique.*

Nous allons essayer, après lui, de nous servir de cette *clef.*

I

Beaucoup d'obscurités continuent d'envelopper dans l'esprit de nombreux lecteurs ce mot d'immolation qui a une longue histoire et qui porte dans ses syllabes bien des significations et des responsabilités. Les origines de ce nom sont extrêmement modestes, tandis que sa fortune par la suite a été immense. Il désignait primitivement le léger rite accessoire qui consistait à déposer une petite masse (mola) de farine sur le corps de l'animal hostie du sacrifice. Il signifie maintenant dans l'esprit

de beaucoup de gens l'acte sanguinaire de la mise à mort de cette victime. Ce sens brutal est pourtant beaucoup trop étroit encore, et il fausse toutes les perspectives, en enfermant à l'avance le mystère de la croix et de la messe dans un geste qui en fut la condition nécessaire à cause de nos péchés, mais qui ne constitue à lui seul, ni l'essence du sacrifice en général, ni celle du sacrifice du Christ. Si donc l'on désire affirmer (et pour obéir au courant de la langue chrétienne et liturgique, on le doit) que le Christ s'est immolé sur le Calvaire et que l'Eglise l'immole sur l'autel, il faut poursuivre jusqu'au bout l'évolution progressive de ce mot sacré qui a fini par englober le mystère tout entier, il faut entendre par là, non pas seulement la mort matérielle du Christ, condition de son sacrifice, mais son sacrifice en totalité, tout le déroulement de celui-ci, toutes ses étapes mystérieuses, dont la dernière est la session à la droite du Père au jour éternel de l'Ascension céleste. L'une des heures de cette histoire qui aboutit à un tel état, a été la mort sur la croix acceptée par le Fils comme une immolation voulue et offerte par lui en oblation parfaite à son Père, acceptée aussi de celui-ci dans un autre sens et s'achevant dès lors par la Résurrection. C'est ainsi que le Christ a été constitué la victime de notre réconciliation, l'auteur et le moyen, la cause et le médiateur, le prêtre et l'hostie de notre alliance avec Dieu, d'abord dans les conditions douloureuses et mortelles logiques avec notre péché, ensuite avec les solutions glorieuses et éternelles qui constituent la revanche sur cette mort injuste et la consommation définitive de cette suprême générosité. Il nous a rachetés de son précieux sang au moment où son Père, le reconnaissant plus que jamais pour son Fils, allait le faire monter ressuscité à sa droite. Nous avons de la sorte un sacrifice commencé au Calvaire et couronné au ciel, où il ne s'achève jamais parce qu'il y est consommé : la mort y est intervenue à l'heure voulue, mais il ne consiste pas uniquement dans cette mort, mais dans le mystère tout entier.

L'immolation du Christ, c'est la suite des faits et gestes accomplis par le Verbe incarné pour rester éternellement l'intermédiaire entre son Père et nous, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*. Cet état comporte la mort, mais cette mort a entraîné et exigé la résurrection et la gloire. Cette exaltation éternelle, qui laisse sur son corps les traces désormais triom-

phantes de son dévouement, suppose donc toujours la réalité de celui-ci, ne serait-ce que parce qu'elle est la gloire d'un ressuscité, et que, pour revivre vraiment, il faut d'abord avoir accepté de mourir.

Cette logique impitoyable du mystère du Christ, cette immanence de ces états successifs les uns dans les autres, parce que les uns ont été la condition des autres, et les derniers la revanche des précédents, échappe à beaucoup de gens. Quand on leur parle de l'immolation du Christ à l'autel, ils ont l'envie d'aller chercher des bourreaux pour le mettre à mort, ou tout au moins un couteau pour l'égorger (Lessius), des chaînes pour le ligoter (de Lugo), des humiliations pour l'abaisser ou le diminuer (Franzelin). Pauvres *Thomas* qui, ne reconnaissant pas les plaies du Christ dans sa chair ressuscitée, se croient toujours obligés de remettre le Christ à mort pour l'immoler à nouveau, comme s'il n'était pas toujours le grand immolé. On dirait qu'ils n'ont aucune idée de la logique interne d'un sacrifice et de la connexion métaphysique de ses différentes parties entre elles.

Dans ce livre, et en tout cas de plus en plus dans notre pensée, nous entendons par immolation le sacrifice tout entier du Christ, y compris bien entendu sa mort sur la croix, en y ajoutant sa résurrection et son ascension, qui toutes les trois l'ont établi pour toujours dans son état de victime agréée. Pour l'avoir constitué victime de la sorte, elles forment son sacrifice, un sacrifice inauguré sur la croix, mais qui continue dans le ciel sa phase glorieuse, consécutive à la précédente qu'elle contient. Elle la contient, comme la durée suppose toutes ses conditions antérieures, comme mon état présent est la suite et la somme de mes états d'hier, ou plutôt comme un mystère qui s'est autrefois déroulé dans le temps, mais qui existe maintenant dans l'éternité en un tout indivisible, dont toutes les parties liées entre elles s'appuient mutuellement, comme elles avaient contribué historiquement à se constituer les unes les autres. En cette inaltérable et immuable stabilité de la vie éternelle du Christ en Dieu, les deux idées de victime et de sacrifice s'identifient aussi, comme les deux mots dans le grec de saint Paul se télescopaient (*Ephes.*, v, 2). Le sacrifice dans le Christ n'est plus seulement un acte, c'est aussi un état. C'est son état de victime aujourd'hui glorifiée, et c'est

aussi, dans la langue chrétienne qui a achevé d'utiliser le mot jusqu'au bout de sa course sémantique, son immolation qui n'a pas de fin.

Je crains que le concept d'immolation sacramentelle ne soit inintelligible à ceux qui n'admettaient pas cette grande métaphysique religieuse. Celle-ci n'est autre que le mystère de la Rédemption contemplé dans le Christ en tant que ce mystère est son sacrifice.

II

L'autre mot à définir dans l'expression où nous essayons d'enfermer la théologie de la messe, c'est l'adjectif *sacramentel.* Nous avons dit : immolation, mais immolation sacramentelle. L'explication est cette fois plus facile, mais elle est indispensable si l'on veut éviter les malentendus. Cette notion de sacrement est ici employée, non pas dans le sens que le concile de Trente après la Scolastique a fini par lui réserver, celui de signe efficace de la grâce, et qui aboutit à la liste septénaire, mais au sens plus général que le mot avait dans la langue de saint Augustin, et qu'il conserve dans le missel, en particulier dans les Secrètes et les Postcommunions, celui de signe sacré ou religieux en général. Il peut alors s'appliquer aussi bien au sacrifice, de bas en haut sur le chemin qui relie la terre au ciel, qu'au sacrement de grâce de haut en bas. L'immolation du Christ à la messe est sacramentelle parce qu'elle s'y trouve pour nous *in signo, sub signo.* C'est dans ce sens que nous lisons au bréviaire, le jour de la fête de saint Martin : *dum sacramenta offerret beatus Martinus, globus igneus apparuit super caput ejus ; pendant que saint Martin offrait les saints Sacrements*, c'est-à-dire les saints Mystères comme traduiraient les Grecs, ou le saint Sacrifice comme nous disons *un globe de feu apparut sur sa tête.*

L'Eucharistie s'achève pour nous par un sacrement proprement dit au sens du concile de Trente, à savoir par la communion ; mais au sens de saint Augustin, que nous suivons ici, elle est un sacrement depuis son début, surtout au moment de la consécration du pain et du vin, qui est celui de la transsubstantiation, et jusqu'à la fin. C'est tout le long de cette route, et à son sommet, qu'il faudra chercher l'immolation

sacramentelle, *in signo, in specie, sub speciebus*, et découvrir le Christ, comme le dit un texte capital du concile de Trente, *sub signis visibilibus immolandum*[1].

III

Nous pouvons en effet essayer de dire maintenant, en rapprochant les deux mots et les deux idées, ce qu'est cette immolation sacramentelle. Pour nous faciliter ce travail d'apparence subtile, mais de résultat très riche, nous demandons la permission de nous servir de certaines expressions de l'Ecole qui ont l'air archaïques et barbares aux oreilles du vulgaire, mais que les théologiens connaissent bien et utilisent volontiers, avec fruit et clarté.

Dans l'Eucharistie, il y a, selon le vocabulaire scolastique, deux sacrements ; l'un qui n'est que sacrement, qui n'est que signe sensible pur et simple, *sacramentum et non res*, ce sont le pain et le vin jusqu'à la consécration, et ensuite leurs espèces ; l'autre qui est à la fois sacrement et réalité, *res et sacramentum*, et ce sont le corps et le sang du Christ.[2]

Les mots immolation sacramentelle s'appliquent à l'un et à l'autre de ces sacrements, dans deux sens différents, tous les deux exacts.

Le pain et le vin sont sacramentellement immolés en ce sens que l'Eglise fait sur eux les signes d'une immolation : séparation du profane à l'offertoire, oblation à Dieu, demande de consécration, finalement acceptation divine ; mais au moment même, au moment précis où cet agrément achèverait de faire de ce pain et de ce vin la victime de notre sacrifice, ils sont, à cause même de cette acceptation qui a pour eux des effets inouïs, changés au corps et au sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'ils cessent de pouvoir être la victime de notre sacrifice,

1. Trid. sess. XXII, cap. I.

2. Cf. le Catéchisme romain *ad parochos*, dit du concile de Trente, pars II[a], cap. IV, n° 8, qui est encore plus généreux dans l'emploi du mot sacrement appliqué à l'Eucharistie : multa in hoc mysterio (Eucharistiæ) esse, quibus aliquando sacramenti nomen sacri scriptores tribuerunt : interdum enim et consecratio et perceptio, frequenter vero et ipsum Domini corpus et sanguis, qui in Eucharistia continetur, sacramentum vocari consuevit... Ipsæ autem panis et vini species veram et absolutam hujus nominis rationem habent.

à laquelle ils se contenteront désormais de prêter leurs espèces. Décidément, ils ne seront jamais que signes, et leur immolation ne sera jamais que sacramentelle, elle ne sera pas réelle, parce qu'ils ne seront pas la victime du sacrifice véritable. Cette victime, c'est le Christ, son corps et son sang.

C'est à cause de ce corps et de ce sang qu'il faut maintenant parler pour eux, dans un autre sens, d'une immolation sacramentelle. Car, pour ce qui est de leur immolation non sacramentelle, elle est déjà faite, elle a eu lieu, elle existe depuis le Calvaire, la Résurrection et l'Ascension. Il n'est pas question d'établir le Christ dans cet état de victime où il se trouve déjà, et la messe n'opérera sur lui ni en lui aucun changement. Elle ne le mettra pas à mort, ni équivalemment, ni virtuellement. *Christus resurgens jam non moritur.* Mais cette immolation déjà existante, la messe nous en fera profiter en faisant du Christ qui est déjà victime, notre victime, et la victime de notre autel ; nous pourrons ainsi le posséder dans cet état d'oblation, d'immolation, d'agrément et de gloire qui constitue son sacrifice ; nous pourrons communier à cette hostie éternelle, sous les espèces temporelles de ce pain et de ce vin, et du coup, participer à la fois rituellement et réellement à tous les fruits de l'alliance avec Dieu que cette victime porte en elle pour nous les communiquer, et que le vocabulaire scolastique dont nous nous servons appelle cette fois *res et non sacramentum.*

A ce moment, l'immolation éternelle du Christ est pour nous sacramentelle, sous un signe, sous le signe d'un sacrifice de pain et de vin. *Sacramentum et non res* pour nos yeux *(visus, tactus, gustus) ; Sacramentum et res* en réalité ; *Res et non sacramentum* dans nos âmes.

IV

Mais quel est essentiellement ce signe ? Nous arrivons ici à l'extrême pointe des recherches actuelles, qui ne doivent être d'ailleurs, dans une Eglise fidèle comme la nôtre à son passé, qu'un retour définitif, jusqu'au bout, à la tradition, jusqu'à l'intelligence totale de l'Ecriture et du missel.

J'avoue pourtant avoir moi-même hésité longtemps à cet endroit. J'avais bien remarqué que lorsqu'on demande à saint Thomas quel est ce signe, il ne répond pas toujours, comme

s il considérait la chose comme déjà décidée, ou, dans ses ouvrages de jeunesse, comme s'il voulait laisser à ses lecteurs leur liberté sur ce point[1].

Et, profitant de cette liberté, je me ralliais à l'opinion facile et commune, que le signe de l'immolation, c'est la séparation du pain et du vin, et après la consécration, la séparation de leurs espèces.

Cependant, dans mon analyse et mon exégèse des paroles de l'institution, j'avais fait remarquer que les deux phrases prononcées par le Christ sur le pain d'abord, puis sur le vin, ne s'opposent pas l'une à l'autre pour diviser la victime, et même qu'elles ne sont pas parallèles, mais en flèche, la seconde renchérissant sur la première, comme si elle voulait la compléter sans la nier et, en venant s'y ajouter, l'expliquer davantage.

Les réflexions récentes et pertinentes d'un théologien français, le R. P. Sage, des *Augustins de l'Assomption*, ont achevé de me révéler à moi-même ce que je pressentais peut-être sans le voir ou sans me l'avouer.

« Le corps consacré du Sauveur, dit cet auteur, sous l'espèce du pain est déjà une image de la passion ; saint Thomas nous le donne à entendre quand il dit que le sang représente d'une manière plus expressive, *expressius* (III[a] p., q. 78, a. 3, ad. 7[um]), d'une manière plus particulière, *specialius* (III[a] p. q. 71, a. 2, ad. 2[um]) la passion de Notre-Seigneur. Saint Thomas n'insiste donc pas tant sur la séparation des espèces que sur l'une et l'autre ; la seconde en venant compléter la signification sacrificielle de la première, représente plus vivement la passion du Seigneur. Indépendamment et antérieurement à la séparation des espèces, la célébration de l'Eucharistie implique donc une

1. III[a], p. q. LXXXIII, a. 1. « La célébration de ce sacrifice est une image représentative de la passion du Christ, qui est une véritable immolation. Et c'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée l'immolation du Christ ».

In IV Sent., D. XXXVIII, q. I, a. 5. « Les rites sensibles de l'Église sont les signes de choses spirituelles. Mais comme le signe corporel n'est pas capable de représenter adéquatement la réalité spirituelle, il faut parfois, pour signifier une chose spirituelle, employer plusieurs signes corporels ».

Le R. P. Sage a recueilli les textes en faveur de son opinion, dont nous allons nous servir. Mais il y a des passages dans une autre direction : III[e] p., q. 76, a 2, ad 1 ; III[a] p., q. 74, a 1.

représentation de la passion : la séparation des espèces n'est pas l'image première et fondamentale de la passion[1]. »

La séparation des matières et des espèces, à laquelle ne correspond pas d'ailleurs une séparation réelle du corps et du sang du Christ, n'est pas le signe essentiel ni en tout cas exhaustif et suffisant de l'immolation sacramentelle dont nous parlons. Quel qu'ait été depuis trois siècles et davantage le succès de cette explication, elle nous a détournés, par son exiguïté même, de la solution totale et vraie. Soulignée, faussée, exagérée, elle a attiré à soi, pour se la réserver, l'explication d'un symbolisme beaucoup plus riche dont elle n'était qu'un des éléments : sorte de cancer théologique dans un organisme sain et splendide.

C'est elle peut-être qui a contribué à rétrécir le mystère du sacrifice du Christ à la mise à mort de celui-ci par les bourreaux. Elle a hypnotisé Lessius, et même Billot. Pour échapper à ses conséquences, le Père de La Taille a failli réduire la messe à n'être que l'oblation d'une immolation antérieure. Sa dernière victime, la plus illustre et la plus méritante de toutes, a été le Révérend Dom Vonier : puisse-t-il en être vraiment la dernière !

Car, décidément, le sacramentalisme de l'Eucharistie est plus vaste, plus compréhensif, plus étoffé, plus étendu que ne le suppose cette vue trop rapide. Puisque l'Eucharistie est un sacrifice, celui du Christ, son signe, dessiné dans le pain et le vin doit être aussi celui d'un sacrifice. Or, un sacrifice ne se limite pas à une mise à mort, mais il comporte toute une mise en scène, représentative et efficace, du grand mystère invisible qui se déroule pour nous dans la victime. Celle-ci doit donc passer par tous les symbolismes nécessaires pour exprimer et réaliser les étapes constructives de ce mystère. De là tout cet appareil sacrificiel auquel l'Eglise soumet en image et en signe le pain et le vin, puis leurs espèces, afin de constituer avec eux et avec elles le sacrement de l'immolation du Christ. Le rôle du pain et du vin, pour être purement sacramentel, n'en est pas moins décisif. Ils sont deux, mais l'un et l'autre sous leurs formes ou figures propres racontent et représentent les phases du sacrifice du Christ. Ils nous parlent chacun à leur manière, le second mieux encore que le premier, dit saint Thomas, de la mort du Christ. Et le traitement rituel dont ils sont le sujet,

1. *L'Année Théologique*, 1945, nº 1-2, p. 89.

nous rappelle que cette mort fut un sacrifice. N'ayez pas peur de ce double emploi. Quand vous assistez à un spectacle, à un drame, vous plaignez-vous de ce que l'auteur ou l'acteur aient multiplié à votre intention les occasions et les moyens de vous instruire, de vous émouvoir, de vous faire comprendre ? Ainsi le Christ s'est-il repris à deux fois pour vous permettre de saisir le sens et la valeur de sa mort, pour nous y faire participer ; et l'Eglise veut, ou plutôt doit respecter les deux signes, qui finalement n'en font qu'un, qu'il nous a donnés de son mystère, mystère de mort et de vie, mystère de sacrifice par conséquent.

Ce mystère est déjà tout entier sous les espèces du pain, comme il le sera encore sous les espèces du vin, les unes et les autres si expressives. Le pain, par sa masse et sa solidité représente le corps immolé, donc la mort du Christ une première fois. Une seconde fois, le vin liquide et répandu comme le sang du Christ, nous met sous les yeux cette même et unique victime.

Et cela dans un cadre ou un appareil de gestes sacrificiels (nous les avons déjà énumérés), qui, reprenant en sourdine toutes les étapes de notre rédemption, nous expliquent, par un mouvement rituel ininterrompu, que ce corps et ce sang nous sont donnés en tant qu'immolés et sacrifiés, en tant qu'ils l'ont été et qu'ils le sont encore ; sans que nous ayons besoin de rien ajouter à cette immolation unique et suffisante, ni de rien changer dans l'être glorifié du Christ ; sauf cet admirable encadrement de rites purs, où les créatures de Dieu les plus chastes et, à cause de leur service habituel, les plus humaines, viennent mimer, représenter et chanter un mystère dont elles ne sont que le sacrement, mais le sacrement efficace. Comment et pourquoi efficace ? Parce que, par la force ou la vertu de son institution par le Christ, il a le pouvoir de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ et, grâce à cette transsubstantiation, de nous communiquer tous les fruits ou les effets de la rédemption.

Regardez bien, tout cela est dans saint Thomas, tout cela dans le concile de Trente ; mais le missel nous le dit et nous le répète à chaque page de ses vieilles secrètes, de ses antiques postcommunions et surtout dans la ligne sobre et exigeante de son anaphore que nous appelons *le Canon.*

La messe est un jeu liturgique et réel, au grand sens de ce mot *jeu*, qui signifie un ensemble de paroles et de gestes symboliques et harmonisés, tissés entre eux d'une manière à la fois intelligible et dramatique, où s'incarne pour nos yeux, nos sens et nos émotions une réalité, une idée, un sentiment du monde invisible et spirituel. Le jeu ordinairement est riche de son propre contenu, de la valeur de sa propre signification.

A la messe, le jeu sacrificiel du pain et du vin est rempli d'un autre contenu que lui-même, il est *sacramentum et non res*, porteur d'une autre réalité, à savoir de la victime et du sacrifice de la croix *(res et sacramentum)*, pour nous combler à notre tour de tous les fruits de la rédemption, *res et non sacramentum*.

Si vous voulez savoir ce qui se passe à l'autel, regardez donc les signes intelligibles que le prêtre y accomplit et qui vous feront connaître leur réalité parce qu'ils la représentent. Ce sont les signes de la mort du Christ et en même temps les signes d'un sacrifice. Voyez et vous admirerez l'appareil ordinaire de ce rit religieux essentiel : les oblats sont soustraits à leur usage profane pour être offerts sur la table sacrée où ils seront désormais réservés au culte divin, seule immolation qui soit possible lorsque les victimes viennent de la nature végétale ; une ardente supplication s'élève de la terre au ciel pour demander que ces hosties soient sanctifiées et tenues pour agréables à Dieu ; à partir de ce moment, après avoir fait monter avec elles les adorations et les expiations des hommes, elles feront descendre sur eux les bénédictions et les grâces du Seigneur, elles réuniront le ciel et la terre dans la société sainte dont elles seront le signe efficace. Toutes ces conditions se réalisent, jusque et y comprise la dernière et la plus difficile de toutes, à savoir l'acceptation divine véritable, sommet même du mystère. Mais elle est obtenue d'une manière tellement inouïe qu'elle renverse par son succès même les données du problème. Le pain et le vin sont tellement l'objet de l'agrément divin qu'ils sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ. Aucune sanctification d'objets matériels n'avait jamais été poussée jusque-là. Jamais la condition exigée par saint Thomas pour qu'il y ait sacrifice, *quando circa res oblatas aliquid fit*[1], n'avait été aussi bien rem-

1. IIª, IIªᵉ, q. LXXXV, a. 3, ad 3.

plie, car ce qui se passe dans ces oblats dépasse toute espérance. Mais puisque cette réussite est totale, nous possédons là tous les éléments d'un sacrifice. Celui-ci, restreint jusqu'à nouvel ordre au pain et au vin, n'est pas un vain simulacre, pas plus que tout à l'heure leurs espèces ne seront de pures apparences. Seulement, ils ne sont que des signes, et la réalité substantielle est désormais tout autre. Que s'est-il passé ? Par une transsubstantiation mystérieuse de ces éléments, ceux-ci ont été changés au corps et au sang du Sauveur comme un moule se brise au moment où la statue dont il dessinait les lignes s'en dégage, ou plutôt (que le Christ, qui a parlé en termes si respectueux des douleurs maternelles, nous pardonne cette comparaison), comme une mère qui mourrait en mettant au monde son fils. Ainsi le signe change de contenu et de valeur au moment où il achevait sa course rituelle, son dessin sensible, sa ligne sacrificielle, au moment où les formules liturgiques affirment à la fois son sommet, son triomphe et la présence du successeur. Car son sommet, c'est cet agrément divin qui remplace le pain par le corps, le vin par le sang, et substitue la vraie victime aux hosties provisoires.

Pourquoi la vraie victime, et pourquoi une victime ? Mais parce que ce mystère de la foi nous donne le Christ sous le signe d'une hostie et d'un sacrifice. C'est donc qu'il nous le donne comme une hostie et en sacrifice. Telle est l'efficacité de ce signe : sans avoir besoin de faire du Christ une victime, puisque celui-ci l'est déjà, il fait que le Christ soit sur cet autel pour nous victime et sacrifice.

Et voilà dans quel sens et de quelle manière, en vertu d'une application singulière et inouïe de la doctrine du signe efficace, la messe, parce qu'elle signifie le sacrifice du Calvaire et du ciel, est le sacrifice même du Calvaire et du ciel : *unde et memores passionis, resurrectionis et ascensionis D.N.J.C.*

Saint Thomas a dit tout cela en une phrase décisive à laquelle les loyales explications précédentes nous permettent peut-être d'ajouter quelques mots pour l'adapter exactement à notre propos : Deus, qui nobis sub sacramento mirabili (panis et vini immolatorum), passionis tuæ memoriam reliquisti, *c'est le signe sensible, sacramentum et non res*,

tribue quæsumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria offerre et immolare, *c'est la res et sacramentum ;*

ut redemptionis tuae fructum in nobis jugiter sentiamus, — *ce sont tous les fruits du sacrifice du Christ, res et non sacramentum.*

*
* *

Et les deux grandes objections de la Réforme sont résolues :

a) La messe ne fait pas injure au Calvaire puisqu'elle ne fait qu'en exploiter les richesses spirituelles, grâce au jeu rituel admirable de la liturgie sur le pain et le vin.

b) Il n'y a pas sur l'autel d'immolation nouvelle du Christ, et pourtant il y en a une, celle du Calvaire lui-même.

Le signe tient ses promesses. Il nous fait participer à un mystère, sans lequel il ne serait rien, et dont il souligne tous les jours la transcendance, la suffisance, l'unité et l'unicité.

On peut ajouter, ou plutôt il faut ajouter, pour utiliser une autre suggestion du R. P. Sage, qu'en se présentant à nos yeux sous la figure d'un aliment et d'un breuvage qui sont les plus humaines et les plus nécessaires des nourritures et des boissons, ce signe achève de nous faire comprendre, tout le long de son cours sacramentel, que le corps et le sang du Christ nous sont donnés en victime et en victime vivifiante. En effet, la fin normale d'un sacrifice est la manducation de l'hostie par les assistants, et voici que les espèces du pain et du vin vont nous permettre précisément d'accomplir avec le corps et le sang du Christ qu'elles représentent ce suprême rit efficace : efficace cette fois de la grâce surnaturelle. Telle est en effet la vertu suprême de l'Eucharistie considérée à la lumière du IVe Evangile, comme le pain de vie. Le sacrifice de la croix qui n'était pas liturgique ne comportait jusqu'alors pour nous qu'une communion spirituelle. Ce même sacrifice sous ses nouvelles espèces, et grâce à elles, s'achève dans une communion sacramentelle qui porte à sa perfection (*une partie intégrante*, comme disent les théologiens) cet admirable jeu réel de nos saints mystères.

Mais le moment essentiel demeure celui de la transsubstantiation, moment unique et instantané, sommet vers lequel nous montions en pentes douces depuis l'offertoire, et dont nous allons descendre lentement pour prendre part pour finir

au banquet du Seigneur. Pourquoi ce sommet ? Pourquoi ramasser toute l'essence du sacrifice de la messe dans cette consécration ? A cause, croyons-nous, des idées mêmes qui ont soutenu toute notre théologie depuis le commencement de cette préface. Mais pour les reprendre en terminant, essayons de renverser l'ordre des termes suivi jusqu'à présent. Au lieu de regarder d'abord du côté du rit ou du sacrement, parlons du Christ et de l'immolation du Calvaire. Celle-ci subsistant éternellement, comme nous l'avons prouvé, n'est plus à recommencer, n'est plus à faire, mais qu'il nous suffise de l'avoir et d'en goûter les fruits. Or, la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Christ met sur notre autel cette victime du Calvaire et tout le mystère de son sacrifice sous le signe sacramentel du sacrifice de l'Eglise.

Il y a donc un moment à la messe, un seul et instantané, où le pain et le vin sont encore substantiellement nécessaires au mystère, puisque le changement qui s'opère est leur changement, et où déjà la véritable victime du Calvaire en affirmant sa présence fait que leur sacrifice est devenu celui de la croix, un moment par conséquent où le signe achève de livrer toute sa réalité pour permettre à la véritable hostie d'être seule substantiellement présente, la substance de l'un étant changée en la substance de l'autre.

Et cette suprême et mystérieuse rencontre, ce passage de l'un à l'autre, mettons le vrai mot, cette transsubstantiation est le nœud et le ressort, la cause et l'explication, le secret et l'essence de tout le mystère.

Et ce mystère est celui de la croix, la croix sous un signe, un signe actif, dynamique, vivant, un signe qui change sans l'abolir le sacrifice de l'Eglise au sacrifice même du Christ, qui entraîne l'un dans l'efficacité toute puissante de l'autre, le quotidien dans l'éternel, le multiple dans l'Un.

E. Masure.

DE LA NATURE DES SACREMENTS CHRÉTIENS

(suite)

---

4. L'indication par le Christ de la fin spéciale du sacrement implique l'institution immédiate.

Nous croyons donc qu'il faut choisir. Ou Notre-Seigneur n'a pas assigné à ses Apôtres les fins spéciales de certains sacrements, comme la Confirmation ou l'Extrême-Onction, et en ce cas il a seulement habilité le collège apostolique à inventer et à instituer en son nom et puissance des moyens de sanctification. Pour cela, il a couvert d'avance leurs initiatives dans le ministère auprès des âmes, assurant, du reste, à celles-ci, l'efficacité divine. Et c'est l'institution médiate, sans aucune détermination de rite, de symbole ou de signe de la part de l'Instituteur principal.

Ou Notre-Seigneur a indiqué à ses Apôtres les fins spéciales propres à chacun des sept Sacrements. Et, de ce fait, il a ins-

titué immédiatement les signes symboliques dans leur spécificité de signes symboliques, quels que soient, au demeurant, les éléments matériels qui puissent au gré des circonstances concourir à leur constitution formelle ou essentielle, qui est de signifier et de symboliser telle grâce déterminée.

Voilà pourquoi nous jugeons inconciliables ces deux positions qui se rencontrent chez des théologiens modernes : « le Christ a institué immédiatement les Sacrements » ; « il n'a déterminé que génériquement la matière et la forme de certains d'entre eux ».

En effet, le signe, comme tout mouvement, comme toute action, est spécifié par son objet, son terme, sa fin. Si donc le Christ a indiqué lui-même la finalité immédiate, l'objet, le terme de tel sacrement, — et sans cette détermination, comment y aurait-il institution immédiate ? — il a, du même coup, indiqué le sens du rit symbolique.

5. La matérialité objective du sacrement a-t-elle été déterminée par le Christ ?

A part le sacrement de Baptême où l'élément matériel a été déterminé dans sa matérialité spécifique par la mention expresse et exclusive du Seigneur : « Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introïre in regnum Dei[1] » ; à part les Sacrements de Mariage et de Pénitence où les matières sont déterminées par la nature même des actes psychologiques qu'implique leur finalité immédiate, nous pouvons nous demander s'il est une seule matière sacramentaire qui ait été assignée par le Christ, autrement que dans son aptitude symbolique, c'est-à-dire sous sa formalité fonctionnelle, commune, suivant les circonstances de lieux ou de temps, à des choses sensibles qui sont fort diverses si on les prend en leur matérialité objective.

Voici l'Eucharistie. Notre-Seigneur a consacré au Cénacle du pain azyme. Le Concile de Florence[2] a défini la validité de la

1. Ioan., iii, 5.

2. Décret pour les Grecs, 1439 ; Profession de foi de Michel Paléologue au Concile de Lyon, 1274. — On sait que cette doctrine est rejetée par la majorité des orthodoxes : cf. Jugie. *Théol. Dog. Christ. Orient.*, ii,i p. 232-256.

célébration eucharistique suivant les rits latin et oriental, en d'autres termes, à partir de pain azyme ou de pain fermenté. Le décret aux Arméniens déclare que la « matière de l'Eucharistie est le pain de froment et le vin de vigne ». Le Droit canonique, c. 815, § 1, dit : « Panis debet esse mere triticeus et recenter confectus ita ut nullum sit periculum corruptionis. » Le pain doit être de pur froment, de confection récente, de sorte que ne soit encouru aucun danger de corruption ; § 2 : « Vinum debet esse naturale, de genimine vitis non corruptum. » Le vin doit être naturel, issu des fruits de la vigne et non corrompu.

Avons-nous dans ces documents ecclésiastiques, dont on pèsera, d'ailleurs, la respective portée dogmatique, des affirmations qui excluent, absolument, toute autre matière également apte à symboliser la nourriture et le breuvage, tous autres éléments solide et liquide aptes à symboliser à la fois le corps et le sang du Sauveur et en plus la réduction à l'unité de multiples éléments ? Pour être concret, sommes-nous en droit de déclarer invalide la pratique actuelle des moines orthodoxes de Finlande, qui consacrent du vin de myrtille, qui est un breuvage qu'en ce pays on nomme communément du « vin[1] » ? Je n'oserais pas le prétendre, comme je n'oserais pas soutenir purement et simplement qu'il soit impossible d'« eucharistier » des pains à base d'autres légumes que le froment, en des régions où le froment n'est pas cultivé et où, du reste, un pain d'autre nature serait le « pain » du pays. En de tels sujets, l'Église seule peut décider. Et ce serait une erreur grave que d'attacher à des considérations de théologie spéculative, issues d'une synthèse idéologique, d'ailleurs puissante, une importance supérieure ou même comparable à l'usage et à l'autorité ecclésiastiques. C'est le cas de dire que le moindre fait vaudrait toutes les raisons. Or, ici, nous n'avons pas ce fait. La pratique d'une Église schismatique n'est pas un lieu théologique et il faut en outre noter que l'orthodoxie tout entière n'a pas adopté cet usage.

Il demeure, néanmoins, que le principe sous-jacent à la pratique de ces moines est plein de séduction. Il paraît universaliser davantage le don de l'Eucharistie, puisqu'il le met plus

1. J'ignore cependant si on dit du vin tout court ou du vin de myrtille.

facilement à la portée de tous les hommes, sans les arracher à leur milieu, à la « géographie humaine ». Il y a là une incontestable beauté. Mais il est non moins vrai que l'Eucharistie célébrée par tout l'univers sous des symboles matériellement identiques, comporte, au regard du sens commun, cette incomparable leçon d'unité, qui est propre au Sacrement de l'Amour et de la Paix. Il y a là une beauté non moins grande et une pédagogie précieuse, que les nationalismes et les autarcies d'aujourd'hui ne peuvent que faire apprécier davantage. Enfin, la fidélité aux éléments très humbles, mais plus spécifiquement déterminés que le Christ en personne tint dans ses mains et changea en son Corps et en son Sang, ne marque-t-elle pas, heureusement et à dessein le rattachement de l'Église de tous les temps au Christ de l'histoire qui, jadis, célébra la Pâque nouvelle dans Jérusalem. Et là encore, il y a enseignement et beauté. En face de telles considérations, le théologien ne peut se décider, et il n'y a pas lieu de le regretter. Il entrevoit de la sorte, à travers la complexité de problèmes où hésite la raison humaine, la haute Sagesse de Dieu en ses propres desseins et l'impuissance aussi du sens privé dans le domaine de la foi où, seule, l'Église a autorité.

L'étude des documents souvent invoqués en faveur d'une position officielle de l'Église, où serait affirmé que le pain de froment et le vin de vigne sont la matière nécessaire et exclusive de l'Eucharistie, ne me paraît pas étayer avec certitude une telle conclusion.

M. Van Hove, dans son *Tractatus de Sanctissima Eucharistia*, 1933, p. 100, écrit : « Solus panis triticeus est materia valida consecrationis. In hac assertione aliquid est de fide, aliquid simpliciter certum. De fide est materiam esse panem, exclusa quavis alia substantia. Res quidem non est ex professo definita, sed in pluribus definitionibus Ecclesiæ supponitur, v. gr. in Concilio Tridentino asserenti panem in corpus Christi converti. Certum est insuper panem esse debere triticeum, ut habet 1° Concilium Florentinum, Decreto pro Armenis (1439) : « Tertium est Eucharistiæ sacramentum, cujus materia est panis triticeus » ; 2° *Missale Romanum*, « De defectibus », III, n. 1 : « Si panis non sit triticeus... non conficitur sacramentum » ; 3° CJC, can. 815, § 1 : « Panis debet esse triticeus... » A propos

du vin, le même auteur écrit, p. 105 : « Materia valida alterius consecrationis est solum vinum de vite. » De fide ex pluribus definitionibus Ecclesiæ ubi hæc veritas supponitur, v. gr. ex Concilio Tridentino asserenti vinum in sanguinem Christi converti. Cf. etiam Concilium Florentinum, Decreto pro Armenis : « Tertium est Eucharistiæ Sacramentum, cujus materia est... vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet. » Consonat CJC, can. 815, § 2.

Cependant, si le Concile de Trente a défini la conversion du pain au corps et du vin au sang du Christ (Sess. XIII, can. 2), il n'a pas exclu pour autant la possibilité d'une conversion semblable à partir d'une matière qui, également apte au symbolisme eucharistique, serait en usage en telle région et à telle époque pour l'alimentation courante, au point qu'elle répondrait dans l'appréciation commune au pain et au vin des pays méditerranéens. Quant à l'autorité du Concile de Florence ou plutôt du décret pour les Arméniens, alors même qu'on y verrait comme nous — ce qui n'est pas le cas pour tous les théologiens contemporains — un enseignement du Magistère ordinaire de l'Église et non seulement un décret disciplinaire, sa profession de foi concernant les matières qu'il indique n'exclut aucunement d'autres matières possibles, sans quoi seraient condamnées la position et la pratique de l'Église orientale relative à l'Ordination sacerdotale.

Reste l'autorité des Rubriques du Missel Romain. Nous ne la minimiserons pas, non plus que nous jugions négligeable l'autorité du Pontifical Romain concernant le rit essentiel de l'ordination des Prêtres. Mais, ne faut-il pas replacer ces rubriques dans le contexte vital où elles ont été rédigées, en tenant compte de la géographie humaine qui est alors celle de l'Église de Rome ?

Je passe les prescriptions du IIIe Concile de Carthage qui ont en vue les pratiques aquariennes ; la Lettre du Pape Honorius III (1220) à l'Archevêque d'Ubsal protestant contre l'abus qui sévit en sa Province où l'on offre en sacrifice plus d'eau que de vin.

Suarez, dont les notes théologiques ne pêchent point d'ordinaire par bénignité, écrit à ce sujet : « Le pain de froment seul est matière suffisante de sorte qu'avec toute autre matière, il n'y aurait pas consécration. Cette conclusion est aujourd'hui

si certaine qu'on ne pourrait la nier sans témérité et danger d'erreur ». — In III[a] P., q. LXXIV, art. IV, disp. XLIV, sect. 1, n. 4. Umberg, qui cite cette sentence, ajoute : « Ita docet Concilium Florentinum ut modo vidimus ; ita Catech. Roman. », et suit cette citation du Catéchisme du Concile de Trente : « On ne doit penser à aucun autre pain que le pain de froment comme matière apte au sacrement ; cela, la Tradition apostolique nous l'a enseigné et l'autorité de l'Église l'a confirmé ». — P. II, cap. IV, n. 13. Je ne reviendrai pas sur l'autorité du Concile de Florence en ce point. Quelle est l'autorité du Catéchisme Romain, ce « livre d'or », comme l'appelle Léon XIII dans une lettre encyclique au clergé de France ? Mangenot écrit dans D. T. C., II, II, col. 1918 : « Ce catéchisme n'est pas un livre symbolique ou une confession de foi s'imposant à tous les chrétiens ; c'est un livre de doctrine, non sans doute un abrégé à l'usage des fidèles, ni un manuel destiné à l'enseignement de la théologie, mais bien un exposé doctrinal capable de compléter l'instruction théologique des prêtres et de leur faciliter l'explication et l'enseignement du catéchisme ». Sur le point de doctrine qui nous occupe, il me semble que l'affirmation de notre Catéchisme n'est pas décisive. Si vraiment il était établi que la « Tradition apostolique a enseigné et l'autorité de l'Église confirmé que seul le pain de froment est matière apte au sacrement », une telle affirmation serait de foi. Or, Suarez lui-même, après avoir produit l'enseignement du Catéchisme Romain, ne semble point avoir la pensée d'accepter une telle note théologique. En outre, force nous est de remarquer que ce même *Catéchisme Romain* enseigne à propos des paroles qui, au rite latin d'aujourd'hui, accompagnent la porrection des instruments dans l'ordination sacerdotale : « quibus verbis semper docuit Ecclesia, cum materia exhibeatur potestatem consecrandæ Eucharistiæ, charactere animo impresso tradi cui gratia adjuncta sit ». C'est dire que son enseignement ne peut être confondu avec la Doctrine officielle de l'Église.

On pourra sans doute écrire avec Umberg que l'opinion de Gabriel Biel et de Cajetan a toujours été singulière et qu'elle est aujourd'hui abandonnée. Cela ne juge pas le problème de fond. Au reste, la pensée de Cajetan est plus nettement restreinte que celle de Biel à ce qui serait appelé en une région

donnée purement et simplement du pain et du vin et non du pain de ceci ou du vin de cela. Je sais bien que certains allégueront que le passage de Cajetan qui est en cause ici est de ceux qui durent disparaître de l'édition des œuvres de saint Thomas donnée à Rome par les ordres de saint Pie V, en 1570. Mais Mandonnet fait remarquer que « les progrès de l'hérésie en ce temps avaient rendu l'autorité ecclésiastique sévère ». Cf. D. T. C. Art. Cajetan. Et de plus, Léon XIII, dans l'édition de la *Somme* qu'il ordonna, demanda que le texte de Cajetan figurât intégralement. Il n'y a donc pas là d'arguments théologiques proprement dits. La prudence, le tutiorisme de l'Église dans la pratique sacramentaire peuvent constituer des indications précieuses : on ne peut y voir des prises de position spéculatives et doctrinales apodictiques. Voilà pourquoi, dans le domaine tout spéculatif qui est présentement le nôtre, nous ne pensons pas que l'on puisse se prononcer avec absolue certitude malgré l'usage constant et exclusif, semble-t-il, du pain de froment et du vin de vigne. Cet usage constitue, cependant, un fondement de probabilité très sérieuse. Il est, du reste, remarquable que le riz qui, en Asie, constitue l'aliment de base des populations, ne s'y consomme pas sous forme de pain[1]. Quoi qu'il en soit, il est sûr que Suarez a entendu bien brutalement le rôle des matières sacramentelles. N'enseigne-t-il pas comme probable la validité de la consécration d'un bloc de vin gelé ? Je n'hésite

---

1. Ces simples notes de G. Brunhes, *La Géographie humaine*, t. I, pp. 305-318, montreront quel sens humain le Christ a voulu donner au choix du pain de froment et du vin de vigne comme matière du sacrifice-sacrement de l'Eucharistie :

« On distingue de nombreuses races de blé dont quelques-unes sont des espèces mais géographiquement le froment doit être considéré comme une espèce appartenant à la famille des graminées et caractérisé par ce fait que les grains se détachent à la maturité de leur enveloppe. Nous envisagerons *in globo* les conditions géographiques de la répartition du blé, des divers blés : le froment ordinaire (*triticum vulgare*), le blé d'Egypte ou gros blé (*triticum turgidum*), le blé dur (*triticum durum*) de l'Espagne et du sud de la Suisse ainsi que le blé de Pologne (*Polonicum*), ou le blé rouge d'Alsace moins productif, mais plus résistant.

« De même nous ne distinguerons pas les blés d'hiver et les blés de printemps, car tous les blés d'hiver peuvent être semés au printemps et inversement.

« Le froment est une des plus anciennes plantes cultivées de l'ancien monde. Il y a six mille ans au moins que l'homme le cultive. C'est une

pas, pour mon compte, à juger invalide une telle matière, inapte, comme telle, à figurer un breuvage et plus encore le sang répandu en sacrifice.

Notons, ainsi pour être juste, que s'il n'appartient pas à la théologie de décider en dernier ressort de l'aptitude fonctionnelle d'une nouvelle matière, qui assurerait la validité et donc la vérité du Sacrement, en sauvant la conformité

---

des cinq plantes que semait solennellement tous les ans l'empereur de Chine lors de la célèbre cérémonie instituée depuis environ 2800 ans avant Jésus-Christ.

« Pareillement, on a trouvé des grains de froment, soit parmi les restes des populations lacustres, soit dans quelques tombeaux des momies d'Egypte.

« Le blé a besoin pour mûrir d'une assez grande quantité de chaleur ; mais il peut mûrir très vite... quatre mois peuvent à la rigueur suffire.

« Le blé a besoin d'eau pour se développer, et cela surtout au printemps.

« Le blé est une culture épuisante et qui a besoin d'un sol riche. C'est une culture si épuisante qu'on ne sème jamais le blé deux années de suite sur la même terre.

« Le blé nécessite, pour le cycle entier de sa culture, *un grand travail humain* : labour et semailles, nettoyage soigné et enlèvement des mauvaises herbes, moisson et battage du grain, telles sont les opérations principales qui exigent l'intervention répétée de l'homme.

« La culture du blé a cet avantage de pouvoir être faite en très petit pour les besoins directs d'un tout petit groupe humain : le blé peut être cultivé dans des pays de faible population, où il est directement utilisé par la famille du cultivateur et planté en proportion de ses besoins.

« Un autre chapitre de vraie géographie doit comprendre l'étude des dates de la récolte dans les divers pays. A un degré éminent le froment est un produit *mondial* et qui est l'objet d'un commerce *mondial* : on peut dire que les pays producteurs de blés sont solidaires les uns des autres, et que l'humanité éprouve un tel besoin de blé que grâce au jeu des saisons et à la situation géographique des diverses régions, il y a toujours quelque point du globe où des groupes humains lient des gerbes et battent des épis ».

Tableau des principales régions où le froment est récolté mois par mois.

Janvier	: Nouvelle-Zélande, Chili.
Février	: Haute-Egypte, Inde Orientale.
Mars	: Inde.
Avril	: Basse-Egypte, Asie-Mineure, Mexique.
Mai	: Maroc, Algérie, Asie centrale, Perse, Chine, Japon, Floride.
Juin	: Etats du Sud des Etats-Unis, Péninsules européennes de la Méditerranée.
Juillet	: Etats du Centre, Russie Méridionale, Roumanie, Bulgarie. Autriche, Hongrie, Suisse, Allemagne, France, Angleterre,
Août-Septembre	: Etats du Nord des Etats-Unis et Etats du Canada, Russie centrale, Pologne, Danemark, Hollande, Belgique et France septentrionale.

au type que le Christ eut en vue, il ne lui appartient pas davantage de prononcer avec assurance au plan spéculatif l'exclusive contre elle. C'est la raison pour laquelle, en face de jugements que nous croyons trop sommaires, nous avons accordé quelque développement à des questions théologiques, rarement discutées dans leur ampleur, et dit, en toute soumission au magistère, notre sentiment.

Octobre : Ecosse, Suède, Norvège.
Novembre : Afrique du Sud et Santa Fé (République Argentine)
Décembre : Autres Provinces de l'Argentine et Australie.

On a indiqué les principaux mois de production.

Raoul Blanchard a écrit : « Le blé est devenu un des principaux objets d'échange entre les hommes. Il y a des routes à blé, des ports à blé, des navires à blé, une politique du blé. Ce spectacle, le monde antique nous l'a déjà offert. Une traînée d'activité intense s'allonge ainsi sur le globe, reliant les producteurs aux consommateurs, liant des régions et des peuples d'aptitudes diverses à une nécessité première de nourriture ». Cf. Le Blé dans le monde, leçon faite à l'Institut d'Enseignement commercial de l'Université de Grenoble : *Revue des Cours et Conférences*, 20 janvier 1914, p. 474-483.

— La Vigne (qui est avec l'olivier une culture par excellence de domaine méditerranéen et des régions analogues) déborde tout à fait les limites naturelles de ce monde et de ce climat, et elle s'étend vers le Nord et vers l'Est jusqu'aux franges des deux types homogènes de végétation de la forêt boréale et de la steppe.

La vigne exige une « main-d'œuvre nombreuse, active et nous dirions presque très dévouée (labour d'hiver et trois binages de mars à juillet ; taille de la vigne et provignures ; planter les échalas et pincer et attacher les bois au fur et à mesure de la croissance ; de nos jours, nombreux sulfatages, sans parler de la submersion en usage dans certains départements du midi de la France ; vendange et fabrication du vin ; enfin nettoyage, arrachage des échalas et de la vieille vigne ; dans le cas très fréquent des cultures en terrasse, la terre elle-même doit être rapportée à bras. Que d'efforts humains continus, et combien ils exigent d'aptitudes traditionnelles ! Nulle part on ne peut improviser des vignerons. Crises terribles et répétées de la vigne, et dont les hommes ne sont sortis que par un « dévoûment » extraordinaire à cette culture ; la vigne semble s'attacher le vigneron en proportion du travail qu'elle veut.

— Sur l'olivier je cueille cette remarque qui suggère une base naturaliste au symbolisme traditionnel : « Les olivettes ont besoin de longues années pour être en plein rapport, et, elles ne peuvent donc se développer que moyennant une population stable et une ère pacifique ». Id. *ibid*, I, pp. 338 et suiv.

6. Institution du sacrement et détermination du rite.

Au vrai, il ne suffit pas d'affirmer que l'institution des sacrements[1] et la détermination de leur matière et de leur forme, sont deux choses distinctes. Il faut le montrer. Or, nous pensons que dans le cas d'une commission spécifique, l'institution des Sacrements comporte nécessairement, de la part du Christ, une détermination implicite, qui atteint la spécificité même du signe formel.

Supposons, en effet, que Notre-Seigneur n'ait déterminé pour certains sacrements que la fin spéciale à chacun d'eux — soit le cas de la Confirmation et de l'Extrême-Onction, par exemple, — il ne restait plus, dès lors, au soin des apôtres, que le choix de la formule verbale et de la chose sensible servant de matière. Et encore, cela n'était-il dans leur dépendance qu'en une certaine mesure. Car la détermination de la fin spéciale entraîne la détermination du rite. En effet, le sacrement est essentiellement composé de paroles à titre de forme déterminante et d'une chose sensible à titre de matière que déterminent les paroles, mais qui est déjà douée par elle-même du symbolisme que la forme achève de préciser. Orienter le rite, c'est lui donner son sens ; déterminer sa finalité, c'est déterminer les paroles du sacrement non certes dans leur matérialité sonore, mais dans le sens qu'elles doivent avoir en cette signification qui, seule, intéresse le Sacrement. De même, c'est déterminer la matière, non, sans doute, dans sa réalité ontologique (huile d'olive ou chrême, imposition des mains, livraison des instruments avec la matière du Sacrifice) mais dans sa fonction sacramentaire de matière à symbole. Car, encore une fois, la matière sacramentaire n'a d'autre fonction que de sensibiliser, d'évoquer gestuellement l'idée, ou mieux l'intention que poursuit chaque Sacrement et que signifie nettement la forme verbale.

Or, cette formalité de matière sacramentaire est immuable, comme est immuable la formalité du sens spécifique des paroles, comme est immuable la finalité propre à chacun des sept sacrements, comme est immuable dans le composé la proportion nécessaire qui adapte la matière à la forme. Au con-

1. M. Pourrat, *La théologie sacramentaire.*

traire, à moins d'une détermination ultérieure, atteignant la réalité ontologique dans son espèce extra-sacramentaire, ce qu'on pourrait nommer sa réalité brute, la chose sensible pourra varier. Il suffira qu'elle ait par nature ou par acquisition, c'est-à-dire de par l'estime des hommes, telle aptitude symbolique en conformité avec le sens sacramentel, lequel se dégage, avant tout, des paroles elles-mêmes. Et comme de sa nature la matière, dans le composé, est moins déterminante que la forme, prise isolément des paroles spécificatrices du Sacrement, la chose sensible pourra bien ne comporter qu'un symbolisme générique approprié. C'est le cas de l'imposition des mains, commune à la Confirmation et à l'Ordre, dans les rites en usage dans certaines Églises de la Catholicité et qui, à certaines époques, se trouvait dans l'administration de tous les Sacrements, comme un symbole générique de bénédiction.

7. Conclusion.

La conclusion logique est inéluctable. A moins que le Christ n'en ait disposé autrement, aucune limite dans les mutations de la matière ontologique des Sacrements n'est assignable, dès là qu'est sauf le symbolisme matériel adapté aux paroles. De même, aucune limite n'est assignable aux mutations de la forme verbale, dès là qu'est sauf le sens du rite. Et là, je songe aux suppléances à la parole que le geste peut jouer en certains cas. Qui doutera de la validité du Sacrement de mariage entre deux époux qui, sourds-muets, ont échangé leurs consentements dans l'alphabet de l'abbé de l'Épée, en réponse à un prêtre qui les interrogeait suivant les mêmes signes ? Qui doutera de l'absolution de ce prêtre frappé de paralysie labioglosso-laryngée, mais qui, à la demande d'un pécheur pénitent : « Père, vous m'absolvez, faites-moi signe que « oui » d'un geste de la tête ? », lui signifie que sa requête est exaucée. On se rappelle comment, jadis, en certaines Églises, le baptême était conféré aux catéchumènes qui confessaient leur volonté d'être baptisés et leur foi trinitaire. Grâce à un dialogue vivant, le ministre baptisait en invoquant à chaque immersion chacune des trois Personnes.

N'y a-t-il pas dans ces considérations une vraie lumière pour expliquer théologiquement les vicissitudes de certains

sacrements au cours des âges ? D'une part, cet approfondissement de la nature formelle de la signification et de la symbolisation sacramentelles permet d'expliquer, sous la permanence d'un rite demeurant substantiellement identique, les variations de matière et de forme que l'histoire et des documents ecclésiastiques comme le Décret aux Arméniens paraissent bien accuser. D'autre part, il permet de rendre compte de la permanence de l'efficacité sacramentelle en dépit de mutations qui ne peuvent être réduites à un ordre purement accessoire ou cérémoniel. Et cela, sans faire intervenir un pouvoir de l'Église que celle-ci a déclaré ne pas se reconnaître et qui, au reste, ne résoudrait rien, puisque ces changements dans la matière ou la forme ne se sont introduits que tardivement dans la vie sacramentaire de l'Église Romaine par l'extension de pratiques innovées graduellement et comme insensiblement en telles ou telles églises particulières.

Cependant, de l'absence d'actes ecclésiastiques, dogmatiques ou disciplinaires, décrétant sous peine d'invalidité les variations qui atteignent la matière et la forme, éléments analytiques du signe sacramentel ; comme du principe que nous avons émis : « à moins que le Christ en ait disposé autrement, aucune limite n'est assignable aux mutations de matière et de forme, dès là qu'est sauf le sens du rite », on aurait tort de se croire autorisé à penser que l'Église ne peut en aucune manière restreindre en ce domaine, sous peine d'invalidité, la liberté de ses ministres. Dénuée de pouvoir sur la substance des sacrements, incapable de retirer à ses ministres un pouvoir d'ordre, de soi inamissible, elle est habilitée par son divin Fondateur à lier et à délier, à étendre et à restreindre le pouvoir de régir et de juger et par là à déterminer des conditions essentielles à l'administration efficace des sacrements qui engagent ces pouvoirs. Ainsi, pour le mariage, pourra-t-elle déterminer des conditions circonstancielles de validité ; ainsi, en Occident, pourra-t-elle déterminer pour l'Extrême-Onction, complément de la Pénitence, sous peine d'invalidité, l'usage d'une huile bénite par l'Évêque à qui appartient en propre le pouvoir de juridiction et donc la rémission des péchés. Ce pourrait être l'explication de la condamnation par le Saint-Office comme téméraire et proche d'erreur de la proposition : « quod nempe sacramentum extremæ unctionis oleo epis-

copali benedictione non consecrato ministrari valide possit ». En Orient[1], au contraire, cette huile est bénite par le simple prêtre, par mandat tacite de l'évêque ou non. A supposer que la bénédiction de l'évêque ou du prêtre par mandat de l'Évêque (Orient) ou du Pape (Occident) soir requise à la validité du Chrême de la Confirmation, — ce qui n'est pas certain, mais est regardé comme plus probable par les théologiens spéculatifs et jugé certain par l'Orient, — l'explication pourrait tenir dans le caractère propre à ce sacrement qui est un enrôlement dans la milice ecclésiastique, relevant comme tel du prêtre-roi qu'est l'évêque. Il ne faut pas oublier, en effet, que le sacerdoce ne réside en sa plénitude que dans l'évêque. Par conséquent, dans l'ordination du simple prêtre, l'évêque donne à son collaborateur certains de ses pouvoirs, non leur totalité. En pouvoir de Régence, le simple prêtre est inférieur à l'évêque, au moins en actualité, car il est possible qu'il lui suffise d'une délégation épiscopale ou papale pour procéder aux fonctions proprement épiscopales comme la chrismation, voire même l'ordination. Ici, c'est la pratique de l'Église qui nous peut instruire et nous donner d'inférer les principes : ce n'est pas d'une théorie que nous pouvons déduire les faits. Or ce sont des faits que primitivement seul l'évêque administrait la Confirmation, en Orient comme en Occident ; qu'en Orient le simple prêtre, depuis des siècles, administre ce sacrement sans délégation papale, par simple mandat épiscopal de coutume, après une bénédiction du chrême par l'évêque. Des auteurs discutent pour savoir si le Pontife Romain peut déléguer au simple prêtre le pouvoir de bénir le chrême. Benoît XIV cite plusieurs exemples d'une telle délégation. Et cependant, beaucoup de théologiens demeurent hésitants. Spéculativement, on ne voit pas à quel titre on pourrait dénier ce pouvoir au Souverain Pontife. La délégation montre assez la dépendance du geste de chrismation à l'endroit du gouvernement et de l'autorité dans l'Église. Mais, pratiquement, la question est résolue : Benoît XV a accordé ce pouvoir.

Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne les mutations de matière et de forme sacramentelles, outre les explications qui précè-

1. Pour ce qui concerne l'Orient, voir Jugie. *op. cit.*

dent, une autre se présente à l'esprit, non pour s'y substituer mais pour les compléter. Le sacrement est, avant tout, ainsi que nous l'avons fait remarquer, *une action symbolique*, un *geste* qui signifie la grâce. De là vient que la Confirmation, geste de l'Évêque ou prêtre majeur qui veut consacrer le chrétien, soldat et témoin du Christ, et achever en lui l'œuvre inaugurée au Baptême, pourra s'expliquer suivant les temps et les lieux par le geste antique de bénédiction, figuré par l'imposition des mains avec la formule de prière correspondante, ou bien par une onction d'huile mêlée de baume, où se trouve symbolisée la grâce de force propre à l'athlète chrétien appelé officiellement au rayonnement apostolique du témoignage : répandre la bonne odeur du Christ. Ce chrême sera béni par l'Évêque ou par le prêtre, avec la mission de l'évêque en signe de bénédiction et de consécration issue du Chef de l'Église, en signe aussi d'une participation plus ample qu'au baptême au sacerdoce du Christ.

Mais tous ces faits supposent, croyons-nous, que Notre-Seigneur n'a pas déterminé la matière du rite de confirmation, mais seulement sa finalité. Ces faits supposent que le Sauveur a laissé aux Apôtres, puis à l'Église le soin de figurer, par un geste choisi, l'action sanctificatrice propre à ce sacrement. Ainsi, la bénédiction de la matière ou la délégation du prêtre par l'évêque intégrerait le geste au point de faire partie de ses éléments analytiques matériels : la même signification spécifique et formelle étant assurée par l'imposition des mains et des paroles appropriées ou par la chrismation avec tous les éléments destinés à sa symbolisation, y compris la bénédiction épiscopale. La même argumentation serait de mise eu égard à la bénédiction de l'huile des malades avec les différences propres aux usages d'Orient et d'Occident. Par la volonté du Sacerdoce de l'Église, « inducat presbyteros Ecclesiæ », qui administre ce sacrement, le signe n'existerait que lorsque l'huile aurait été sanctifiée soit par l'Évêque soit par le prêtre. Sans ce rite, parce que telle est sa volonté, il n'y aurait plus l'oratio fidei Ecclesiæ (Jac., v. 14), « la prière de foi de l'Église ».

Ainsi en revient-on toujours, en théologie sacramentaire, à ce principe de souveraine importance qu'il faut s'en tenir d'abord à la pratique de l'Église. Or, celle-ci nous oblige à discerner avec la plus grande précision la substance même du

sacrement. Car celle-ci ne consiste pas dans n'importe quelle signification formelle, mais dans celle-là qu'a voulue précisément le Sauveur, qu'il l'ait déterminée personnellement ou non jusque dans ses éléments analytiques. En effet, le symbolisme pourra être sauf et même sembler temporairement et localement plus évocateur ; la signification sacramentelle pourra être absente, si le Christ a laissé, à un titre ou à un autre, la détermination de l'élément matériel à son Église, ayant imposé seulement dans l'institution du sacrement la finalité même de l'action symbolique que ses ministres ont reçu mission et pouvoir d'accomplir.

Ainsi, des conditions qui ne sont pas, de soi, de la substance du symbole, qui théoriquement lui demeurent étrangères, peuvent décider pour leur part de l'efficacité ou non de certains sacrements. Et ceci parce que les moyens de sanctification et de symbolisation pratique où elles s'intègrent, dépendent ministériellement du pouvoir ecclésiastique, au point que l'Église ne veut, par volonté simplement traditionnelle (Orient) ou décret positif (Occident), faire ce qu'a institué le Sauveur que lorsque se trouvent réalisées telles déterminations précises introduites par l'usage ou arrêtées par la suprême autorité du Pontife Romain.

Ainsi, se concilieraient, au fond, des explications théologiques qui ne seraient que superficiellement et incidemment divergentes, comme celle de l'institution immédiate spécifique de tous les sacrements par le Christ ou celle de l'institution immédiate générique, voire même l'hypothèse de l'institution médiate de certains sacrements ; ainsi se concilieraient la reconnaissance d'un pouvoir de l'Église sur la détermination de la matière et de la forme sacramentelles et cette thèse que l'Église ne peut modifier la substance des sacrements.

Humbert Bouëssé, O. P.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ANCIENNE ÉGLISE [1]

SOMMAIRE. I. — Unité véritable et visible.
II. — Magistère infaillible.
III. — Activité apostolique conquérante.
IV. — Société parfaite et indépendante.
V. — Maintien de l'indissolubilité du mariage.
VI. — Loi du progrès prudemment réalisée.
Conclusion. Identité substantielle de l'Eglise ancienne et de l'Eglise catholique.

S'il est vrai, comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, qu'aucune des Eglises et sectes chrétiennes séparées de l'Église romaine catholique ne peut être considérée comme la continuation et l'héritière authentique de l'Eglise des neuf premiers siècles, la conclusion qui s'impose est celle-ci : donc l'Eglise catholique romaine, et elle seule, est cette continuation et cette héritière authentique. On se trouve, en effet, placé devant le dilemme suivant : ou l'Eglise fondée par Jésus-Christ a disparu de la terre, ou cette Eglise s'identifie avec l'Eglise romaine. Si la première alternative ne peut être acceptée par quiconque croit à la divinité de Jésus-Christ et à l'inspiration de l'Ecriture sainte, il faut de toute nécessité admettre la seconde. Impossible de sortir de là.

Cette conclusion nous fournit, à elle seule, la réponse à la question : *Où se trouve le christianisme intégral ?* Elle nous permet aussi d'affirmer *à priori* que l'Eglise catholique romaine

1. Le présent article constitue l'un des chapitres d'un ouvrage sous presse intitulé : *Où se trouve le christianisme intégral ? Essai de démonstration catholique.* L'auteur base sa démonstration sur la confrontation des Eglises chrétiennes actuellement existantes avec l'Eglise de la période patristique, qui est préalablement décrite dans quelques-uns de ses éléments essentiels. L'ouvrage paraîtra chez P. Lethielleux, éditeur, en décembre 1947.

possède tous les éléments essentiels que nous avons relevés dans l'ancienne Eglise sans en excepter aucun. En est-il vraiment ainsi ? C'est ce qu'il nous reste à démontrer d'une manière positive.

I. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE EST VÉRITABLEMENT UNE SEULE ÉGLISE VISIBLE, SOUMISE A L'AUTORITÉ SUPRÊME DE L'ÉVÊQUE DE ROME CONSIDÉRÉ COMME LE SUCCESSEUR DE PIERRE, PRIMAT DES APOTRES.

Les deux premiers éléments que nous avons signalés dans l'ancienne Eglise sont : 1° l'unité visible ou, si l'on veut, l'*unicité*, selon le mot du symbole de Nicée-Constantinople : *Je crois en l'Eglise une :* 2° la manifestation principale de cette unité visible par la reconnaissance de l'autorité suprême et universelle de l'évêque de Rome considéré comme le successeur de Pierre, primat des apôtres. Est-il besoin de démontrer que l'Eglise catholique actuelle conserve ces deux éléments ? Ne sont-ils pas évidents chez elle aux yeux de tous les hommes, chrétiens ou infidèles, croyants ou incroyants ?

Ce qui frappe le plus dans l'Eglise catholique romaine, de nos jours surtout, c'est son unité visible comme société religieuse supranationale, nettement distincte et indépendante de toute autre société. Tous les catholiques reconnaissent le pape, évêque de Rome, comme le véritable successeur de Pierre dans sa primauté d'autorité et de chef suprême visible de toute l'Eglise, et lui obéissent ainsi qu'aux évêques répandus dans le monde entier qui sont en communion avec lui. On trouve dans l'Eglise catholique à la fois l'unité hiérarchisée de gouvernement et d'administration, et l'unité de communion, qui en résulte. Suivant une vieille prescription du premier Concile de Nicée (325), quiconque est excommunié par le pape ou par un évêque en communion avec lui est traité comme tel dans n'importe quelle partie du monde catholique[1]. De même, tout

1. Voir le canon v du 1er concile de Nicée : « *Κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι* ». Voilà qui n'est plus observé de nos jours parmi les Eglises autocéphales de rite byzantin, pas plus, du reste, que parmi les diverses sectes protestantes, où les zones d'intercommunion sont plus ou moins étendues.

fidèle admis à la communion dans n'importe quel diocèse catholique de n'importe quel rite est reçu comme un frère partout où il y a une Eglise catholique. C'est vraiment l'ancienne *Catholica* ne connaissant pas de frontières, le royaume de Dieu sur terre, l'unique bercail, l'unique famille de Dieu.

Ce que l'on considérait dans l'ancienne Eglise comme le plus important était l'unité de foi, l'unité dogmatique. Cette unité est jalousement gardée dans l'Eglise catholique. Tout ce qui a été défini par les conciles œcuméniques anciens ou plus récents, ou par le pape parlant *ex cathedra* comme pasteur universel ; tout ce qui est unanimement enseigné comme révélé de Dieu par les évêques catholiques répandus dans le monde entier ou par une pratique commune, est reçu de tous. Dans l'Eglise catholique, les dogmes ne meurent point ; ils ne changent point de sens. Ils peuvent seulement recevoir plus de lumière et de précision du fait de nouvelles définitions. Cela n'empêche point que le champ des opinions libres et des hypothèses ne soit assez vaste ; qu'il y ait des Écoles théologiques de tendances assez nuancées. Les controverses, les Écoles évoluent sous la haute surveillance du magistère ecclésiastique. Des directions opportunes, parfois des condamnations explicites, viennent montrer aux théologiens la voie à suivre ou le chemin à quitter. Des opinions longtemps communes sont parfois abandonnées et remplacées par des vues nouvelles demeurées longtemps inaperçues et préparant les définitions de l'avenir. Ce travail théologique intense et permanent ne se remarque que dans l'Eglise catholique. Les Eglises dissidentes d'Orient l'ont ignoré et n'ont guère produit que des œuvres polémiques.

Dans le domaine du culte et de la discipline canonique, où beaucoup d'éléments sont susceptibles de changement suivant les circonstances de temps et de lieu et n'ont pas la fixité du dogme, on remarque dans l'Eglise catholique à la fois l'unité et la variété : unité dans les rites essentiels d'institution divine (sacrifice eucharistique et sacrements), variété dans l'euchologie et le cérémonial entourant ces rites essentiels ; variété encore dans les rites d'institution ecclésiastique (sacramentaux, jeûnes, fêtes, office divin, cycle liturgique) : unité dans les principes fondamentaux du droit ecclésiastique relevant directement ou indirectement du dogme ou du droit divin ; variété dans les prescriptions particulières, les usages et les coutumes.

De nos jours sans doute, dans ce double domaine du culte et de la discipline, l'unification est beaucoup plus grande et la variété moindre que dans l'ancienne Eglise. Par une évolution lente mais toujours progressive, l'Eglise catholique, dans sa partie latine, qui englobe la très grosse majorité de ses fidèles, a unifié la liturgie et le droit canon d'une manière rigoureuse. Cette unification a atteint de nos jours ses limites extrêmes, au point de rebuter les dissidents et de fournir un fondement à une objection d'apparence sérieuse, dont nous aurons à parler plus loin. Cela n'est certes point un manque d'unité ; c'en serait plutôt l'exagération. Mais la variété ancienne reparaît dans la partie orientale de l'Eglise. Seule parmi les autres Eglises, l'Eglise catholique abrite dans son sein les divers rits orientaux et leur magnificence, et elle est en train de codifier un droit canon oriental plein de souplesse, où les usages et coutumes légitimes de l'ancien Orient chrétien seront respectés moyennant certaines adaptations exigées par notre époque[1].

II. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE POSSÈDE UN MAGISTÈRE INFAILLIBLE, LE MÊME QUE CELUI DE L'ANCIENNE ÉGLISE ; ET CE MAGISTÈRE EST TOUJOURS EN ACTIVITÉ ET NE CHOME POINT.

En parlant de l'ancienne Eglise, nous avons dit qu'elle possédait un magistère infaillible pour condamner les hérésies, dirimer les controverses, expliquer les vérités contenues dans le dépôt révélé. Les organes de ce magistère étaient soit l'évêque de Rome seul, soit le concile œcuménique présidé ou approuvé par lui. Dans l'Eglise catholique actuelle, nous trouvons exactement le même magistère s'exprimant par les mêmes organes. Et ce magistère ne reste point muet, mais il fait entendre sa voix, quand le besoin s'en fait sentir. A la différence de l'Eglise gréco-russe, qui, elle aussi, reconnaît sinon l'infaillibilité du pape, du moins celle du concile œcuménique, mais qui, en fait, est dans l'impossibilité de réunir une assemblée de ce genre et

1. Ceux qui reprochent à l'Eglise catholique son unité outrancière ne font pas assez attention à l'élément variété, qu'elle reçoit de sa partie orientale. La monotonie n'est point son fait. Elle est plutôt celui des Eglises dissidentes, qui sont, chacune pour leur part, monoritualistes et monocanoniques.

arrête la liste des conciles œcuméniques à celui de Nicée en 787, l'Eglise catholique a continué à exercer son magistère solennel comme dans les premiers siècles. Durant la longue période de douze siècles qui va de 787 à nos jours, elle n'a pas réuni moins de treize conciles œcuméniques, dont les deux derniers, celui de Trente et celui du Vatican, ont été particulièrement importants au point de vue dogmatique. En dehors de ces assemblées solennelles, les papes ont exercé à plusieurs reprises leur infaillibilité personnelle en condamnant certaines erreurs ou en définissant directement certains points de la doctrine révélée en qualité de docteurs universels. Ils ont imité en cela certains anciens pontifes romains comme saint Léon le Grand (voir sa *Lettre à Flavien*) et saint Hormisdas (voir le *Formulaire* présenté à la signature de l'épiscopat oriental, à la fin du schisme d'Acace).

Pour ce qui regarde l'infaillibilité personnelle du pape, on objectera que celle-ci n'a été solennellement proclamée qu'au concile du Vatican, en 1870, et que, par conséquent, elle n'a pu s'exercer à coup sûr avant cette date. La difficulté disparaît si l'on fait attention que le privilège papal, avant d'être défini solennellement, était dans le courant des vérités enseignées dès les origines par le magistère ordinaire de l'Eglise : témoin saint Irénée, témoin les nombreux cas, relatés par l'histoire, d'intervention décisive des papes pour condamner les hérésies et dirimer les controverses doctrinales.

La définition solennelle a été provoquée par les attaques et distinctions subtiles des partisans de la supériorité du concile général sur le pape.

III. — COMME L'ANCIENNE ÉGLISE, QU'ELLE CONTINUE, L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE EST TOUJOURS RESTÉE FIDÈLE AU PRÉCEPTE DE JÉSUS-CHRIST DE PRÊCHER L'ÉVANGILE A TOUTES LES NATIONS, SON ACTIVITÉ MISSIONNAIRE, RALENTIE A CERTAINES ÉPOQUES, N'A JAMAIS CESSÉ. DE NOS JOURS, CETTE ACTIVITÉ EST INTENSE ET FAIT TOUS LES JOURS DES CONQUÊTES NOUVELLES.

Le fait de l'activité missionnaire de l'Eglise catholique, après comme avant les schismes orientaux, est tellement évident qu'il ne paraît pas avoir jamais été nié par les polémistes anti-

catholiques. Tout au contraire : ceux-ci lui ont communément reproché et lui reprochent encore son esprit de propagande parmi les chrétiens non catholiques du Proche Orient. Ils n'osent blâmer évidemment les missions catholiques en pays infidèles ; mais ils ne peuvent supporter les efforts faits en vue de la réunion des Eglises. C'est que l'Eglise catholique n'a jamais pris son parti de la séparation entre chrétiens et a travaillé inlassablement à la faire cesser. Nous ne voulons pas affirmer que les moyens employés dans ce but ont toujours été les meilleurs. Il y a eu des manques de psychologie, des fautes de tactique, des procédés irritants. Mais l'intention générale de mettre fin aux schismes, de travailler à la restauration de l'unité chrétienne ne saurait être blâmée. Si Jésus-Christ demande à son Eglise d'annoncer l'Evangile aux peuples infidèles, à plus forte raison approuve-t-il les efforts faits en vue de rétablir l'unité de foi et de charité parmi ceux qui croient en son nom.

Le fait que les dissidents orientaux n'ont jamais cherché sérieusement à amener les catholiques à s'unir à leurs Eglises n'est-il pas une preuve que ces Eglises n'obéissent plus à l'impulsion de l'Esprit de Dieu et ne sont plus dociles au précepte divin de l'apostolat[1] ? Cette indifférence à l'égard de frères qu'on croit être dans l'erreur et qu'on ne cherche pas à ramener au port de la vérité ne décèle-t-elle pas un manque de charité ? Cette indifférence n'est-elle pas plutôt, de nos jours surtout, l'indice que les dissidents ont perdu la persuasion que leur Eglise est la seule Eglise véritable fondée par Jésus-Christ ? Nous avons déjà dit, en effet, que cette persuasion avait à peu près disparu dans l'élite actuelle des Eglises autocéphales byzantines. On ne croit plus être l'unique Eglise fondée par Jésus-Christ, mais une partie, la meilleure, de l'Eglise universelle, qu'on dit avoir perdu son unité visible.

Si l'apostolat catholique parmi les dissidents orientaux n'a pas obtenu tout le succès qu'on aurait pu en attendre, il n'a

1. Je ne sais si quelque dissident, pour répondre à ce reproche, osera mettre en avant les efforts faits en ces derniers siècles par le gouvernement des tsars de Russie pour anéantir l'Eglise ruthène catholique de rite byzantin. La riposte serait trop facile. Et que dire de la persécution actuelle contre les Ruthènes catholiques de Galicie et de Subcarpathie, menée sous le patronage du patriarche de Moscou, Alexis ?

pas été cependant stérile. Il a abouti à la constitution de groupes unis, plus ou moins importants, des divers rites orientaux, qu'on peut considérer comme les anneaux providentiels auxquels pourront être accrochées les masses dissidentes pour faire retour à l'unité catholique[1].

Quant à l'apostolat auprès des infidèles, il a passé, depuis le IXe siècle, par bien des vicissitudes. Il a connu des périodes d'éclatants succès et des périodes de ruines, dues aux persécutions. Dans l'ensemble, ses progrès ont été remarquables. Presque tout le Moyen Age s'est passé à convertir les idolâtres du Nord, du Centre et de l'Est de l'Europe : Germains, Scandinaves, Slaves, Hongrois, etc. L'immense continent asiatique a commencé à s'ouvrir à l'apostolat catholique à partir des Croisades. Aux XIIIe et XIVe siècles, cet apostolat a pénétré au cœur de l'Asie et jusqu'en Chine. Tout absorbés qu'ils fussent par les soucis d'ordre temporel que leur donnait la chrétienté occidentale, les papes d'Avignon n'oublièrent pas le grand devoir de l'évangélisation du monde. En 1312, sous le pape Jean XXII, l'épiscopat catholique comptait en Chine un archevêque et dix suffragants. Vers la même époque, les Frères Mineurs n'avaient pas moins de cinquante couvents dans ce pays. Il y avait aussi des missionnaires en Arménie, en Perse, en Tartarie, dans le Turkestan, dans les Indes. En 1318, Jean XXII donnait six suffragants au métropolitain de Sultanieh, en Perse. Ces beaux commencements, qui promettaient un brillant avenir, furent arrêtés et compromis par les événements politiques qui survinrent dans ces régions, à la seconde moitié du XIVe siècle. En 1368, la dynastie mongole de Chine, favorable au christianisme, était renversée. En même temps, Tamerlan, tout dévoué à l'islamisme, ruinait les chrétientés de l'Asie Centrale. Les missions d'Extrême-Orient ne purent être reprises qu'au XVIe siècle avec celles des Indes. Elles connurent de beaux succès jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. Les querelles entre missionnaires à propos des rites malabares et des rites chinois, ainsi que la suppression des Jésuites et la tourmente révolutionnaire, eurent pour effet d'arrêter l'expansion missionnaire et de ruiner les résultats péniblement acquis. Mais les missions asiatiques ont magnifiquement repris

1. Les catholiques des rites orientaux sont environ 8 millions.

à partir du pontificat de Grégoire XVI (1831-1846). Aujourd'hui elles sont en pleine prospérité en Chine, en Indo-Chine, en Corée, au Japon et dans les Indes. Les îles de l'Océanie ont été évangélisées une à une.

Quant à l'immense continent américain, avec les îles qui en dépendent, il a été, depuis sa découverte à la fin du xve siècle, l'objet de l'activité des missionnaires. Toute l'Amérique du Sud et du Centre et une bonne partie de l'Amérique du Nord professent la foi catholique. Toute l'Afrique est, en ce moment, soumise à un travail intense d'évangélisation. Plus de 500 circonscriptions missionnaires en pays infidèles sont du ressort de la Congrégation romaine de la Propagande, instituée en 1622 par le pape Grégoire XV pour fonder et diriger les missions. Sous l'impulsion des papes, l'Eglise catholique s'efforce d'accélérer l'évangélisation en proportion de la facilité des communications.

Cette Eglise continue donc, aujourd'hui comme par le passé, d'obéir au commandement de Jésus-Christ à ses Apôtres : *Allez, enseignez toutes les nations.*

IV. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE, SOCIÉTÉ PARFAITE, INDÉPENDANTE DU POUVOIR SÉCULIER.

Si nous la considérons dans sa situation actuelle, l'Eglise catholique romaine est manifestement une société religieuse supranationale, indépendante, dans sa sphère, de tout pouvoir séculier. Cette indépendance apparaît dans son chef visible, le pape, dont la souveraineté est officiellement reconnue, du point de vue diplomatique, par un grand nombre d'Etats, une quarantaine en 1944, qui entretiennent des relations suivies avec le Saint-Siège par des ambassades ou des légations. Le Saint-Siège, à son tour, est représenté auprès de ces Etats par des nonces apostoliques ou des internonces. Dans la plupart des États, le représentant du pape est considéré comme le doyen du corps diplomatique et obtient la préséance.

De 1870 à 1929, cette souveraineté a existé sans base territoriale juridiquement reconnue. Depuis les accords du Latran, intervenus en 1929 entre le pape Pie XI et le gouvernement italien, une base territoriale, avec tous les attributs de la com-

plète indépendance et souveraineté, a été établie : c'est la Cité du Vatican, occupant exactement quarante-trois hectares. Du VIIIe siècle à 1870, le pape a été souverain d'un modeste royaume temporel, coupant l'Italie en deux tronçons, entre la mer Adriatique et la mer Tyrrhénienne, avec Rome pour capitale. Les origines et l'histoire de cet État pontifical pendant douze siècles sont fort compliquées et peuvent donner lieu à bien des critiques et des attaques contre la papauté. Nous en relèverons plus loin quelques-unes. Ce que tout historien impartial doit reconnaître, c'est, d'une part, que cette souveraineté temporelle, dans les circonstances où elle a été établie, était quasi nécessaire pour assurer l'indépendance du pape dans l'exercice de sa mission spirituelle — et c'est bien dans ce but général que les papes ont fait tous leurs efforts pour la conserver ; — c'est, d'autre part, que l'exercice de ce pouvoir séculier, l'administration de ce vaste domaine, ont donné lieu à bien des abus, à bien des misères, ont parfois compromis l'indépendance du souverain spirituel, ont été pour beaucoup dans les deux périodes de décadence de la papauté (Xe-XIe siècles et XIVe-XVe siècles). Ce qu'on peut dire, après coup, en faisant abstraction des données concrètes de l'histoire, c'est qu'il eût mieux valu pour l'Église que son chef ne fût pas souverain temporel, tout en conservant l'indépendance exigée par l'exercice de sa mission spirituelle. L'État pontifical, en effet, apparut, dès le début, comme incapable de subsister par lui-même et de sauvegarder l'indépendance de son chef. Il lui fallut des protecteurs, qui changèrent plus d'une fois au cours des siècles et firent, en général, payer cher leurs services. Au lieu de l'indépendance, ce fut parfois la servitude que l'on rencontra. Aux Xe-XIe siècles, les césars allemands se conduisaient envers l'Eglise comme les basileis byzantins. Au XIVe siècle, avec les papes en Avignon, la papauté courut grand risque de se nationaliser. A la fin du XVe siècle et au début du XVIe, elle parut se séculariser. Mais la Providence a toujours veillé sur son Église pour l'arracher en temps opportun, aussi bien à la servitude du césaropapisme qu'à la tentation du *papocésarisme*, ou de la domination universelle au temporel comme au spirituel, qui a effleuré l'esprit de certains papes après la victoire remportée dans la Querelle des Investitures. Ce qui est incontestable, c'est que l'Église catholique n'a jamais pris

son parti de la servitude et a lutté inlassablement pour garder ou recouvrer sa pleine indépendance à l'égard des pouvoirs séculiers.

Pendant tout le Moyen Age, il y a eu en Occident un mélange inextricable du temporel et du spirituel. La distinction nette des deux pouvoirs et leur indépendance réciproque se sont obscurcies à certains moments. Pour juger équitablement des événements comme des idées de cette époque, il faut en refaire par la pensée le cadre historique. On concevait tout alors sous l'angle de l'unité, de la primauté, de la monarchie. On était guelfe ou gibelin, papocésariste ou césaropapiste. Il y eut toujours cependant un tiers parti, qui maintenait les distinctions nécessaires et traditionnelles. C'est ce tiers parti qui a triomphé à partir du XVIe siècle et a trouvé ses meilleurs interprètes dans les grands théologiens qui s'appellent Cajetan, saint Bellarmin, Suarez, F. Vittoria. De nos jours, les papes ne déclarent plus tenir du Christ et de Pierre la domination universelle sur le spirituel et le temporel. Ils ne sont pas tentés d'appeler les souverains séculiers leurs *vicaires*. Mais ils jugent de toute activité humaine dans ses rapports avec le spirituel, avec la fin dernière. Ils ne déposent plus les souverains, mais ils les excommunient, s'il y a lieu. Ils ne délient point leurs sujets du serment de fidélité, bien qu'ils eussent le droit de le faire en toute rigueur en telles circonstances données ; ils se contentent de condamner les lois attentatoires aux droits de Dieu et de son Eglise et à défendre aux catholiques de s'y conformer. Ainsi est sauvegardée la primauté du spirituel sur le temporel et la nécessaire subordination de celui-ci à celui-là.

V. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE.

Seule de toutes les Eglises chrétiennes, l'Eglise catholique a maintenu l'indissolubilité du mariage proclamée par Jésus-Christ : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.*

Plutôt que d'enfreindre le précepte divin, elle s'est exposée aux pires persécutions, à de véritables catastrophes, en refusant de sanctionner de son autorité la conduite adultère de certains souverains. On sait que le schisme anglican fut occa-

sionné par le refus du pape de dissoudre le mariage d'Henri VIII avec Catherine d'Aragon. On pourrait objecter que le pape, pour des raisons graves, rompt le mariage des fidèles qui n'a pas été consommé. Cela est exact. Mais ce cas exceptionnel, dont les théologiens donnent diverses explications, ne va pas contre les paroles du Christ prises en elles-mêmes. Jésus-Christ, en effet, vise le mariage consommé par l'union charnelle, qui fait des deux époux une seule chair. Par ailleurs, la rupture du lien matrimonial, dans ce cas, n'entraîne aucun des inconvénients domestiques ou sociaux du divorce prononcé après le mariage consommé. On conçoit que le pape, en sa qualité d'interprète du droit divin, puisse, pour de graves motifs, par exemple pour permettre à l'un des conjoints d'entrer dans un institut religieux à vœux solennels, dissoudre une telle union[1]. Ce cas exceptionnel n'a rien de comparable à la pratique des Eglises dissidentes, qui prononcent la rupture du mariage consommé pour tant de raisons dont nous avons parlé plus haut.

VI. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LA LOI DU DEVELOPPEMENT.

Que l'Eglise soit soumise à la loi du développement et du progrès, nous l'avons démontré pour la période qui va de ses origines au IXe siècle. Ce développement ne s'est pas arrêté au IXe siècle. Il a continué jusqu'à nos jours ; car l'Eglise est comparable à un être vivant. Tout en restant substantiellement identique à elle-même, elle est toujours en voie d'adaptation aux divers milieux et aux différentes époques. Il y a en elle des éléments qui ne changent point, et des éléments variables.

Immuable est le dogme, une fois qu'il a été clairement défini et proposé à la croyance des fidèles. La véritable Eglise conservera toujours, sans rien y changer, les définitions des sept premiers conciles œcuméniques. Mais de nouvelles définitions pourront s'ajouter aux anciennes ; non que l'Eglise invente de nouveaux dogmes, mais parce qu'elle est amenée, sous l'influence des controverses et par les attaques de l'erreur, à

1. Il faut remarquer que le lien matrimonial n'est rompu qu'au moment où est émise la profession religieuse.

éclaircir, à expliquer, à faire ressortir certaines vérités contenues dans le dépôt et non encore explicitement aperçues par la foi commune des fidèles. Le Concile de Trente, par exemple, a augmenté d'une manière considérable le nombre des vérités explicitement définies ; il n'a inventé aucun dogme nouveau. Tout ce qu'il a clairement défini était contenu, depuis les origines, dans le dépôt révélé soit à l'état explicite, soit à l'état au moins implicite par voie de contenance formelle et de connexion nécessaire avec une autre vérité révélée. Bref, comme tout historien peut le constater : pour ce qui regarde le développement du dogme, l'Eglise catholique a continué de faire, depuis le IXe siècle jusqu'à nos jours, ce qu'elle avait fait depuis ses origines jusqu'au IXe siècle. De même qu'entre le Ier siècle et le IXe, les sept conciles œcuméniques ont explicitement formulé, en condamnant diverses hérésies, un certain nombre de dogmes concernant surtout la Trinité et l'Incarnation ; de même, depuis le IXe siècle jusqu'à nos jours, d'autres conciles œcuméniques et les papes ont solennellement proposé à la croyance des fidèles d'autres dogmes relatifs aux sources de la foi, à l'Eglise, à la grâce et à la justification, aux sacrements, aux fins dernières. Ces dogmes n'ont point été inventés de toute pièce, ils ne sont point venus d'une source étrangère, mais ils ont été tirés du dépôt révélé, dont le contenu a été scellé à la mort du dernier apôtre. Comment cela s'est-il fait ? L'histoire des dogmes le montre pour chaque cas particulier. Il est donc déraisonnable d'accuser l'Eglise catholique d'avoir inventé de nouveaux dogmes, sous prétexte que, depuis 787, elle a ajouté de nouvelles définitions dogmatiques à celles qu'avaient portées les sept premiers conciles œcuméniques. Si elle n'avait pas fait cela, ce serait un indice qu'elle n'est plus l'Eglise véritable, toujours vivante, toujours capable d'enseigner infailliblement la vérité révélée et de dirimer les controverses. Cet indice, nous l'avons trouvé dans l'Église gréco-russe, comme il a été expliqué plus haut. Depuis le IXe siècle, cette Église a été impuissante à rien définir, à faire la moindre acquisition dogmatique nouvelle, parce qu'elle a perdu la faculté d'enseigner infailliblement.

Quant à l'organisation hiérarchique, à la discipline canonique, au culte, il y a, dans ce triple domaine, comme nous l'avons déjà dit plus haut, l'élément permanent et intangible : celui

qui est d'institution divine ; et l'élément variable, susceptible de modification, de changement, voire même de suppression : celui qui est d'institution purement ecclésiastique. Il est clair, par exemple, qu'il y a toujours eu et qu'il y aura toujours dans l'Église un primat universel, successeur de Pierre, des évêques, des prêtres et des diacres. Mais il pourrait ne pas y avoir de patriarches, d'archevêques ou métropolitains, d'archiprêtres, d'archidiacres, de cardinaux, de portiers ou d'exorcistes. De même, il y a toujours eu et il y aura toujours le sacrifice de la Messe et les sacrements proprement dits. Mais les détails qui concernent la célébration du sacrifice, la confection, l'administration et la réception des sacrements, voire même, pour ce qui regarde certains sacrements, ce qu'on appelle leur matière et leur forme, peuvent, au cours des siècles, subir des modifications accidentelles, recevoir des additions. De nos jours, les Nestoriens sont les seuls à avoir conservé le mode de communier les fidèles usité dans l'ancienne Eglise. L'Église latine a supprimé le calice aux laïcs : ce qui lui est vivement reproché par certains dissidents, qui eux-mêmes n'observent plus le rite ancien de distribuer séparément les deux espèces consacrées.

Les innovations, le renouvellement, le progrès se remarquent surtout dans les institutions proprement ecclésiastiques : formes de la piété et de la dévotion, pratiques ascétiques, œuvres d'apostolat et de bienfaisance, formes variées de la vie religieuse réclamées par des besoins nouveaux. Tandis que les Églises séparées d'Orient sont restées plus ou moins figées dans le *statu quo*, se sont arrêtées dans les moules anciens, l'Église catholique romaine a continué à manifester une vitalité inépuisable, parfois même une exubérance excessive, que l'autorité suprême doit contenir et diriger. Cette fécondité surnaturelle est le signe manifeste de la présence de l'Esprit de Dieu.

VII. — CONCLUSION

A parler rigoureusement, aucune Église actuellement existante ne reproduit, *jusque dans les moindres détails*, la physionomie de l'Église ancienne. Aucune n'est sa *photographie exacte.* Et cela se comprend, parce que, comme nous l'avons dit, l'Église fondée par Jésus-Christ partage le sort de l'être

vivant : elle est soumise à la loi du développement et du progrès. Or, qui dit développement, qui dit progrès, dit changement. Prise à n'importe quelle époque de son histoire, la véritable Église ne saurait être absolument semblable à ce qu'elle a été à telle autre époque antérieure ou postérieure. Quand donc nous disons que l'Église catholique actuelle est la continuation authentique de l'Église des neuf premiers siècles, qu'elle est absolument la même Église, cela ne peut regarder qu'une identité foncière et substantielle, comme il en va de l'identité de Pierre pris à dix ans, à vingt ans, à quarante ans de son existence. Il y a identité dans les éléments essentiels, diversité plus ou moins marquée dans les formes accidentelles et transitoires, parce que l'Église vit, grandit, se développe, passe quelquefois par des crises, s'adapte aux divers milieux dans lesquels elle doit vivre. Le P. Tyszkiewicz vient d'écrire fort justement :

« Il est dangereux de trop urger la fidélité de l'Église par rapport à un « moment » de son histoire, sans faire les distinctions voulues et sans tenir compte de l'égale valeur de tous les moments dans l'ensemble vital de l'Église. Un « moment » isolé du flux perpétuel de l'histoire est quelque chose d'abstraitement mathématique, de mort, et on ne peut pas en faire dépendre la vie ou l'authenticité de l'Église. Une fidélité par trop exclusive à un moment est inévitablement une radicale infidélité au tout. Si l'Église actuelle n'était qu'une « photographie instantanée » de l'Église du IXe siècle ou du IIIe siècle, ce serait la meilleure preuve qu'elle s'est écartée du dynamisme vivant du Corps mystique, qu'elle n'est pas la grande fraternité fondée par Jésus-Christ et vivifiée au plus haut degré par l'Esprit-Saint, mais une substitution, une imitation, une reproduction de l'Église primitive. Une Église exclusivement ressemblante à l'Église du concile de Jérusalem ou à celle du septième concile œcuménique n'est certainement pas la véritable Église christoconforme de l'Incarné.

« La fidélité de l'Église à un moment donné de son passé n'a donc de valeur probante pour la sainteté de l'Église qu'en fonction de sa fidélité à l'*ensemble vital* de ses « moments » embrassant le passé, le présent et l'avenir. D'autre part, cet ensemble ne peut guère signifier une somme, ou même une synthèse adéquate, des *particularismes propres* de chaque

moment ou époque de l'histoire ecclésiastique. Il y a là incompatibilité organique. La papauté ne peut pas être à la fois exercée par les Congrégations romaines actuelles et réduite à l'état élémentaire qu'elle avait au ve siècle. Un être vivant, individuel ou collectif, ne peut être en même temps à deux et, *a fortiori*, à plusieurs stades d'évolution. L'Église actuelle ne peut pas être une juxtaposition concrète de l'Église du xe siècle et de l'Église rudimentaire du IIe ; cela rappelle par trop ce musée anecdotique où était exposé le crâne de Shakespeare adulte, à côté de celui qu'il avait à l'âge de dix ans... *Ainsi la fidélité de l'Eglise à l'ensemble de ses moments historiques ne peut être conçue que dans le sens d'une persévérance à garder et faire valoir tout ce que les différents moments de l'histoire ont de commun :* les dogmes en tant que vérités objectives *in se*, les principes de pensée et d'action communautaires « élevées » par la grâce, la constitution de l'Église, l'évolution constante de l'enseignement et de l'organisation ecclésiastique[1]. »

C'est bien la méthode que nous avons suivie. Nous avons noté quelques traits fondamentaux, que la véritable Église doit posséder, sans conteste possible, à tous les moments de son existence, sous peine de ne pas rester identique à elle-même et conforme à la volonté positive de Jésus-Christ. Ces traits, nous ne les trouvons plus actuellement que dans l'Église catholique romaine. Celle-ci est donc la véritable Eglise.

Si les Pères de l'Église du ve ou du VIIIe siècle revenaient aujourd'hui sur terre, où pensez-vous qu'ils retrouveraient l'Église de leur temps ? L'illustre converti anglican Newman s'est posé la question et y a répondu :

« Tous les partis seront d'accord, dit-il, que, de tous les systèmes existants, la communion actuelle de Rome est, en fait, l'image la plus rapprochée de l'Église des Pères, quitte à croire, si l'on veut, qu'on peut en être plus près encore sur le papier, parce que, si saint Athanase ou saint Ambroise revenaient soudain à la vie, nul doute possible sur la communion qu'ils prendraient ; entendez : qu'ils reconnaîtraient pour la leur ; parce que tous accorderont que ces Pères, malgré toutes les différences d'opinion et, si vous voulez, toutes les protes-

1. S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Eglise christoconforme. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste*, Rome, 1945, p. 261-262.

tations, se trouveraient plus chez eux avec des hommes comme saint Bernard ou saint Ignace de Loyola, ou avec le prêtre solitaire dans sa demeure, ou avec les saintes sœurs de charité, ou avec la foule illettrée devant les autels, qu'avec les chefs ou les membres de toute autre communauté religieuse. Voilà le grand fait, évident, historique, qui m'a converti, vers lequel ont convergé toutes mes recherches particulières. Le christianisme n'est pas affaire d'opinion ; c'est un fait extérieur qui pénètre l'histoire du monde, qui s'y réalise, qui en est inséparable. Il couvre matériellement le monde ; c'est un fait ou une chose continue, la même d'un bout à l'autre, distincte de tout le reste ; être chrétien, c'est être de ce système ; c'est s'y soumettre, et toute la question était (ou est) quelle est, à présent, cette chose qui, au premier siècle, était l'Église catholique. La réponse s'impose : l'Église maintenant appelée catholique est cette chose-là même pour la descendance héréditaire, pour l'organisation, pour les principes, pour la position, pour les relations intérieures, que l'on appelait alors l'Église catholique ; nom et chose ont toujours marché ensemble dans une union et une suite non interrompue depuis lors jusqu'à présent. A-t-elle été corrompue dans son enseignement ? C'est tout au plus affaire d'opinion. C'est un fait qu'elle occupe le terrain et se trouve à la place de l'ancienne Église comme son héritière et sa représentation ; fait infiniment plus évident que l'hypothèse voyant dans certaines particularités de son enseignement de réelles innovations et de vraies corruptions. Dites qu'il n'y a pas d'Église, si vous voulez, et au moins je vous comprendrai ; mais ne touchez pas à un fait attesté par l'humanité[1]. »

Nous en revenons donc au dilemme : ou l'Eglise fondée par Jésus-Christ a disparu de la terre, ou cette Église s'identifie avec l'Église catholique romaine. Telle est, entre chrétiens, la véritable position du problème.

M. Jugie, A. A.

1. Newman, *Anglican difficulties*, 4e édition, Londres, p. 320 (traduction du P. Bainvel dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, à l'article *Apostolicité*, t. I, col. 1626-1627).

ORIENTALISME
OCCIDENTALISME
CATHOLICISME

PREMIÈRE PARTIE

LES PREMIÈRES LEÇONS DE L'HISTOIRE[1]

I. — LA POSITION DU PROBLÈME

Jamais peut-être les problèmes relatifs à l'Église, à sa constitution et à sa vie intérieure, n'ont été posés d'une manière aussi pressante qu'à l'heure actuelle. Au lendemain de deux guerres qui ont mis en relief la solidarité et l'interdépendance de toutes les nations, l'humanité entière prend une conscience de plus en plus vive de son unité fondamentale. Lorsqu'elle mesure les dimensions du monde dans lequel elle s'agite, elle les trouve rapetissées par la rapidité et la variété des moyens de communication dont elle dispose et que n'arrête plus aucun des obstacles naguère encore jugés infranchissables. Des formes de pensée qui, durant des siècles, sinon durant des millénaires, s'étaient développées à côté les unes des autres, d'une manière à peu près indépendante, s'affrontent tout d'un coup et s'éprouvent mutuellement dans une comparaison qui met en relief, avec leur originalité relative, l'importance de leurs idées communes.

---

1. Cet article pris en son ensemble comprendra trois parties : I. Les premières leçons de l'histoire ; II. Orientalisme ; III. Occidentalisme.

Ce qu'il y a de très grave, c'est que le rapprochement des peuples semble aboutir à une exaltation sans frein de la science à laquelle sont dûs apparemment les plus merveilleux progrès de notre temps. Plus les hommes apprennent à connaître l'univers matériel qui sert de cadre à leur action, plus ils se détachent des réalités spirituelles dont avaient vécu leurs ancêtres. Il n'y a pas très longtemps, on avait le droit de définir l'homme un animal religieux ; la première apparition de l'homme sur la terre était indissolublement liée à la manifestation d'une croyance en un au-delà mystérieux et, dans l'espace, l'humanité entière se révélait, à mesure qu'elle était mieux connue, comme adhérant à des systèmes religieux. L'athéisme pratique n'existait pas, sinon d'une manière tout à fait exceptionnelle. On ne peut plus en dire autant aujourd'hui. De fort bons esprits se demandent avec inquiétude si, dans un avenir peut-être prochain, la croyance en Dieu ne sera pas l'apanage réservé d'une minorité sans influence. Non seulement les arguments classiques par le moyen desquels on s'efforce, depuis le premier essor de la pensée philosophique, de démontrer l'existence de Dieu, ne mordent pas sur un nombre croissant d'intelligences contemporaines : ils n'ont jamais converti grand monde et l'athéisme a toujours essayé, dans les écoles, de leur opposer des réfutations plus ou moins pertinentes ; mais la pensée et la vie religieuses, sous toutes leurs formes, perdent, jour après jour, quelque chose de leur emprise sur les masses qui ne sentent plus le besoin de Dieu, qui n'éprouvent nul désir d'un monde supérieur au nôtre, et qui, devant la mort elle-même, cessent d'éprouver cette crainte respectueuse à laquelle bien peu d'hommes avaient jusqu'ici échappé. La religion se heurte ainsi à quelque chose de pire que l'hostilité, à une indifférence tantôt courtoise et respectueuse, tantôt ironique, qui ressemble bien à un adieu.

Dans ce désarroi, les chrétiens de toutes les confessions tendent à se rapprocher les uns des autres. Ils sont pratiquement les seuls, tout au moins dans les pays de civilisation européenne, à présenter aux peuples une religion vivante, capable à la fois de répondre aux questions théoriques qu'ils pourraient ou devraient se poser et de donner satisfaction à leurs exigences morales les plus élevées. Ils sont assurés de conserver et de transmettre le dépôt d'une révélation qu'ils tiennent de Dieu

même et qu'ils n'ont pas le droit de modifier à leur gré. Comment ne se rendraient-ils pas compte que leur influence, leur autorité, leur force, seraient multipliées si, au lieu de s'opposer les uns aux autres et de se combattre mutuellement à coups d'anathèmes, ils faisaient front tous ensemble pour lutter contre l'athéisme et pour rappeler au monde que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole sortie de la bouche de Dieu ?

A cet argument s'en ajoutent d'autres, encore plus puissants. Il n'est plus un chrétien qui ne fasse sienne la dernière prière du Sauveur : « Ce n'est pas seulement pour ceux que vous m'avez donnés que je vous prie, mais pour tous ceux qui, par leur parole, croiront en moi : pour que tous soient uns, comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous, qu'ils soient aussi un en nous, de telle sorte que le monde croie que vous m'avez envoyé... Moi en eux, et vous en moi, pour qu'ils soient consommés dans l'unité » (Ioann, 17, 20-21, 23). Les temps semblent révolus où les disciples du Christ ne songeaient qu'à s'excommunier : au lieu de mettre en relief ce qui les divise et les sépare, ils préfèrent à juste titre insister sur ce qui les rapproche et ils s'aperçoivent, parfois avec une joyeuse surprise, qu'ils ne sont pas aussi éloignés les uns des autres qu'ils se l'étaient d'abord imaginé. Ne croient-ils pas tous qu'il y a un Dieu unique et personnel, créateur du ciel et de la terre ? Ne croient-ils pas tous que Dieu s'est révélé lui-même par les prophètes et qu'en dernier lieu il a parlé aux hommes par son Fils unique, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui a souffert et est mort sur la croix pour notre salut ? Ne croient-ils pas tous que l'Esprit-Saint a inspiré les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans lesquels est conservé le dépôt de l'enseignement divin ? On n'aurait pas grand mal à allonger cette liste ; et sans méconnaître la gravité des divergences d'interprétation qui se font jour lorsqu'on veut préciser le sens des formules, tous les croyants ont le droit de souligner la portée de leur adhésion à un même symbole.

Entre eux se nouent d'ailleurs des liens plus étroits que ceux des affirmations communes. Non contents de travailler à mieux définir le sens de leurs dogmes, ils prient ensemble et rien n'est plus émouvant, rien non plus ne saurait être plus efficace sur le cœur de Dieu que cette universelle prière, dans laquelle des

frères encore séparés par suite des malentendus anciens, se retrouvent auprès du Père céleste en lui demandant d'effacer les derniers vestiges de l'hérésie ou du schisme, pour réaliser dès ici-bas l'unique troupeau de l'unique pasteur.

Mais ici se pose une question d'une exceptionnelle gravité. A supposer que tous les chrétiens aient réussi à s'unir, et nous ne savons que trop les obstacles qui devront être surmontés avant la pleine réalisation d'un si bel idéal, seront-ils capables de conquérir les masses innombrables des Indes, de la Chine, du continent noir ? Jusqu'à présent c'est parmi les peuples de civilisation et de culture européenne que le christianisme à opéré ses plus belles conquêtes. On peut même dire qu'il se les est partagées entre ses différentes confessions d'après leurs affinités raciales ou spirituelles. L'Eglise catholique a gardé pour elle l'Occident latin, France, Espagne, Italie, Croatie et Slovénie, Autriche. L'orthodoxie gréco-slave est restée maîtresse de l'Orient : pays balkaniques et Russie. Le protestantisme a pris les pays anglo-saxons et germaniques : Grande-Bretagne, Hollande, Allemagne, royaumes scandinaves. Quels qu'aient été les résultats de l'activité missionnaire dans les siècles passés et plus encore à l'époque actuelle, il faut avouer que les immenses empires de l'Asie et la plus grande partie de l'Afrique ont été à peine entamés par la prédication évangélique. Nous devons sans doute nous réjouir en pensant que, malgré tous les obstacles, il y a aujourd'hui en Chine, au Japon, dans les Indes, dans l'Ouganda, ailleurs encore, de ferventes communautés indigènes qui, dès maintenant, sont gouvernées et administrées par des clergés autochtones, si bien qu'elles sont tout à fait indépendantes des missionnaires européens ou américains. Aucune des grandes religions de l'Orient et de l'Extrême-Orient, islamisme, brahmanisme, bouddhisme, n'a obtenu de succès comparables parmi les peuples chrétiens d'Europe ou d'Amérique et nous n'avons pas à craindre, semble-t-il, qu'une propagande venant des bords du Nil, du Gange ou du Fleuve-Bleu, fasse chez nous de nombreuses recrues. Mais si beaux qu'ils soient, les résultats de l'activité missionnaire demeurent incommensurables avec les multitudes qu'il reste à gagner au Christ Sauveur. Avons-nous, humainement parlant, le droit d'espérer que le christianisme, et précisons désormais notre pensée en disant le catholicisme, possède ce qu'il faut pour venir à bout de

toutes les résistances et pour attirer à l'Eglise la grande foule dont parle le voyant de l'Apocalypse, de toute nation, de toute tribu, de toute race, de toute langue, telle enfin que personne ne puisse la dénombrer ?

*
* *

II. — LES ORIGINES

Par ses origines, le christianisme se rattache au judaïsme. Jésus, son fondateur, est né en Palestine et y a prêché la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Il s'est présenté à ses contemporains comme le Messie annoncé par les prophètes : c'est en tant que tel qu'il a été persécuté par les pharisiens et par les princes des prêtres, puis condamné à mort par les Romains ; c'est aussi en tant que tel qu'il a groupé autour de lui un certain nombre de disciples fidèles et qu'au lendemain de sa résurrection, il a d'abord été annoncé : « Que toute la maison d'Israël connaisse avec certitude que Dieu a fait Messie et Seigneur ce Jésus que vous avez crucifié » (*Act. Apost.*, II, 36). Ces quelques mots de saint Pierre expriment, le jour de la Pentecôte, l'essentiel de la foi chrétienne.

De très bonne heure cependant, l'Evangile est entré en rapports avec la pensée grecque. Le plus actif, le plus zélé de ses propagandistes, saint Paul, est né à Tarse, en Cilicie, et y a reçu sa formation première. Il est Juif, il est vrai, et il s'en vante : « Hébreu, fils d'Hébreux, de la nation d'Israël, de la tribu de Benjamin, pharisien selon la loi » (*Phil.*, III, 5-6). Il a même étudié à Jérusalem où il a suivi les leçons de Gamaliel. Mais il est en même temps citoyen romain et ne se trouve pas plus dépaysé à Antioche qu'à Thessalonique et à Corinthe. Si, au cours de ses expéditions missionnaires, il commence par s'adresser aux Juifs, il n'hésite pas un instant à prêcher le Christ aux païens, lorsque ses compatriotes le rejettent ; c'est même parmi les Grecs qu'il fait ses plus nombreuses recrues et les Eglises qu'il fonde un peu partout sont complètement dégagées du judaïsme et des minutieuses observances de la loi mosaïque.

On s'est beaucoup demandé, on se demande encore aujourd'hui ce que saint Paul doit exactement à la pensée juive et à la pensée hellénique. Sous cette forme trop précise, la question est peut-être insoluble, car l'apôtre fait profession de ne rien enseigner sinon le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs, mais pour les élus, qu'ils soient Juifs ou Grecs, le Christ, force de Dieu et sagesse de Dieu (*I Cor.*, I, 23-24) ; et, de fait, du jour où il a été saisi par le Seigneur, il a dit un adieu définitif à tout son passé pour se donner entièrement au Maître qui s'est emparé de lui et pour se laisser avec lui clouer à la croix : il est mort à la Loi pour vivre à Dieu, ou plutôt, il ne vit plus lui-même, mais le Christ vit et agit en lui (cf. *Gal.*, II, 19-20). Cependant le fait qu'il parle et qu'il écrit en grec, le fait que les Grecs se laissent convertir à une doctrine toute nouvelle pour eux prouvent à eux seuls que l'enseignement du Sauveur s'est dégagé de ses formes juives et a été coulé en quelque sorte dans des moules helléniques.

Saint Paul déclare encore qu'il ne change rien à ce qu'il a reçu et qu'il le transmet à ses disciples avec une inviolable fidélité. L'une de ses dernières recommandations à Timothée est pour le supplier de conserver le dépôt et d'éviter les nouveautés profanes. Dès le début, le christianisme prend ainsi la physionomie qu'il gardera à travers les siècles, celle d'une religion de tradition. Mais s'il se refuse à innover, il ne prétend pas davantage répéter machinalement des formules toutes faites. Sa doctrine est semblable à un trésor d'où le possesseur tire inlassablement des choses anciennes et des choses nouvelles. Il suffit de lire les épîtres de l'apôtre dans l'ordre où elles ont été composées pour se rendre compte de ses possibilités presque indéfinies d'adaptation. La lettre aux Galates, qui est peut-être la plus ancienne de toutes, ne s'intéresse qu'aux controverses judaïsantes : à la servitude de la loi elle oppose victorieusement la liberté de la foi. Les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens, adressées à des chrétientés où tendent à se développer les fantaisies les plus extravagantes de la gnose, présentent aux fidèles le mystère de la récapitulation de toutes choses dans le Christ avec des termes qui leur sont assurément familiers, mais qui n'appartiennent pas au vocabulaire des premières épîtres. De l'une aux autres, saint Paul a modifié ses points de vue, ses manières de penser, son langage et son

style. Sans se faire accueillant à la philosophie profane, en restant profondément lui-même, il a réussi à conquérir les Asiates, tout comme il l'avait fait d'abord des Galates.

L'Evangile de saint Jean offre un exemple plus clair, s'il est possible, d'une transposition analogue. Son auteur est un Sémite à coup sûr, disons plus précisément un Juif et l'on a insisté à bon droit sur les sémitismes que dissimule à peine le vêtement grec du discours. Pourtant, dès la première ligne, éclate le mot *Logos*, qui frappe l'attention la moins prévenue. Ici, comme ailleurs, on a cherché le terme hébreu ou araméen correspondant. Mais on a eu beau faire : la *memrâ* n'est pas le *Logos* et le terme grec arrive chargé d'une telle richesse de sens, d'une telle plénitude qu'il est proprement intraduisible. Même si l'évangéliste ne l'avait pas voulu, ses lecteurs n'auraient pas pu s'empêcher d'y voir tout ce qu'ils avaient l'habitude d'entendre par lui. Comment croire que saint Jean n'ait rien prévu de leurs réactions et n'ait pas hésité devant une pareille expression ? Devons-nous parler d'une hellénisation de la pensée chrétienne, d'une sorte de trahison dont l'apôtre bien-aimé se serait rendu coupable à l'égard de son Maître ? Assurément non. En dehors du prologue, il n'est plus question du Verbe dans tout le quatrième Evangile, dont les thèmes essentiels, ceux de la Lumière, de la Vie, de la Vérité sont plus familiers à des hommes non prévenus et sont illustrés par des récits de miracles, guérison d'aveugles, résurrection de morts, multiplication de pains, qui ont leurs parallèles dans les Evangiles synoptiques. Comme saint Paul, saint Jean est fidèle à l'enseignement de Jésus. Il n'innove rien. Il n'en reste pas moins que l'introduction du mot Verbe dans la langue chrétienne marque le point de départ de réflexions, de systèmes, de théories, dont le retentissement se poursuivra longtemps au cours des siècles.



III. — DEUXIÈME ET TROISIÈME SIÈCLES

On ne s'attend pas à ce que nous rappelions, même dans ses grandes lignes, l'histoire de la pensée chrétienne pendant l'antiquité. Qu'il nous suffise de marquer avec force quelques-uns de

ses traits les plus saillants. Ce qui nous frappe avant tout, c'est l'opposition croissante entre la théologie savante et les claires affirmations de l'Eglise. Celle-ci n'intervient pas souvent dans les controverses. Elle laisse volontiers ses fidèles discuter sur les problèmes les plus abstraits et exposer à leur manière, sous leur propre responsabilité, les enseignements traditionnels. Il est remarquable que la plupart des premiers écrivains chrétiens sont des laïcs : pseudo-Barnabé, Hermas, Quadratus, Ariston de Pella, Aristide, saint Justin, Tatien, Athénagore, Miltiade, l'auteur de la lettre à Diognète, Hermias, Minucius Felix. Quelques-uns d'entre eux, comme Hermas, sont même d'une ignorance, d'une simplicité, qui nous déconcerte. Les autres, sans être de grands savants ou de profonds philosophes, ont du moins reçu une bonne formation classique qui les situe au même niveau que la plupart de leurs contemporains cultivés. Et ils essaient, comme ils le peuvent, d'expliquer la doctrine du Sauveur aux Juifs et aux païens. Ils le font même parfois avec une largeur d'esprit qui nous étonne. Saint Justin admet qu'un homme peut être sauvé tout en se soumettant aux observances de la Loi de Moïse, y compris la circoncision, pourvu qu'il confesse le Christ de Dieu (*Dialog.*, 47) ; il semble même dire qu'il suffit de reconnaître Jésus comme le Messie, bien qu'on le déclare homme parmi les hommes et qu'on refuse de lui donner le titre de Dieu (*Dialog.*, 48). Ailleurs, il affirme que les meilleurs des païens, Héraclite, Socrate, Musonius, bien d'autres encore sans doute, ont été illuminés par le Verbe et que tous ceux qui se conduisent en suivant la droite raison sont, sans le savoir, des disciples du même Verbe de Dieu.

Les apologistes et les premiers théologiens comme saint Hippolyte, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, vont plus loin. Non contents d'adopter le mot Verbe, qu'ils ont trouvé dans le quatrième Evangile, ils construisent des théories destinées à rendre accessible aux profanes le mystère de la Trinité et ils font appel à des analogies faciles : « Lorsque nous proférons quelque verbe, écrit saint Justin, nous engendrons un verbe et ce n'est pas par une amputation qui diminuerait le verbe qui est en nous. De même que nous voyons que d'un premier feu s'en produit un autre, sans que soit diminué le feu où l'autre s'est allumé, tandis qu'au contraire il reste le même, de même aussi le nouveau feu qui s'y est allumé se

fait voir bien réel sans avoir diminué celui auquel il s'est allumé » (*Dialog.*, 61). Saint Irénée, qui est évêque, à la différence des théoriciens, et qui a une haute idée de sa charge de gardien des traditions, se moque agréablement de telles analogies ; s'il vise les gnostiques qui les ont également employées, il atteint du même coup saint Justin et ses semblables : « Si quelqu'un nous dit : Comment donc le Fils a-t-il été proféré par le Père, nous lui répondons que cette prolation, ou génération, ou prononciation, ou révélation, ou enfin cette génération inénarrable, de quelque nom qu'on veuille la nommer, personne ne la connaît, ni Valentin, ni Marcion, ni Saturnin, ni Basilide, ni les anges, ni les archanges, ni les principautés, ni les puissances, mais seulement le Père qui a engendré et le Fils qui est né » (*Adv. Hæres.*, II, 28, 6).

Lui-même, le peuple chrétien est spontanément en garde contre les systèmes qui veulent tout éclairer et supprimer le mystère. Tertullien fait connaître les réactions des fidèles de Carthage et de Rome devant de telles spéculations : « Les simples, pour ne pas dire les maladroits et les ignorants, — et ces gens-là forment toujours la grande masse des fidèles — voyant que la règle de foi nous fait passer du polythéisme païen à un Dieu unique et véritable, ne comprennent pas qu'il faut croire en effet au Dieu unique, mais avec son économie et ils prennent peur ; ils s'imaginent que l'économie introduit une pluralité, que la distinction de la Trinité divise l'unité, alors que tout au contraire l'unité, en répandant de son sein la Trinité, n'est pas détruite, mais ordonnée... Nous tenons la monarchie, disent-ils, et les Latins eux-mêmes répètent ce mot, et avec tant d'emphase qu'on ne sait s'ils le comprennent aussi bien qu'ils le prononcent » (*Adv. Prax.*, 3).

Clément d'Alexandrie se plaint davantage encore de l'attitude de ses compatriotes : « Faut-il ne pas écrire du tout, se demande-t-il, ou y a-t-il des gens à qui l'on doive réserver ce droit ? Dans le premier cas, à quoi servent les lettres ? Dans l'autre alternative, est-ce aux gens sérieux ou à ceux qui ne le sont pas qu'il convient d'accorder le droit d'écrire ?... Faut-il, par exemple, permettre à Théopompe, à Timée, auteurs de fables impures, à Épicure, initiateur de l'athéisme, à Hipponax, à Archiloque, d'écrire leur honteux ouvrages, et défendra-t-on à celui qui proclame la vérité de laisser à la postérité des écrits

qui feront du bien » (*Strom.*, I, 1) ?... « Je n'ignore pas ce que ressassent certains ignorants, qui s'effrayent du moindre bruit, à savoir que l'on doit s'en tenir aux choses essentielles, à celles qui ont du rapport à la foi, et que l'on doit négliger celles qui viennent du dehors et qui sont superflues » (*Strom.*, I, 1,18, 2).... « Certaines gens qui se croient gens d'esprit, estiment qu'on ne doit se mêler ni de philosophie, ni de dialectique, ni même s'appliquer à l'étude de l'univers ; ils réclament la foi pure et simple, comme s'ils refusaient de travailler la vigne et voulaient immédiatement cueillir les raisins » (*Strom.*, I, 9, 43, 1).

Un peu partout, les mêmes réclamations des fidèles se font entendre. Les faiseurs de systèmes ne trouvent pas grâce devant les simples croyants et les païens eux-mêmes le savent bien. Celse n'a pas assez de railleries à l'égard des foulons, des savetiers, des cardeurs de laine qui constituent, d'après lui, la clientèle ordinaire de l'Eglise, et qui croient béatement toutes les sornettes dont on leur remplit la tête. L'autorité elle-même paraît souvent donner raison à la multitude. Elle ne s'occupe pas des chercheurs et des savants ; elle se contente de les ignorer. Elle les laisse travailler en paix, aussi longtemps qu'ils ne menacent pas la foi traditionnelle. A ce moment seulement elle intervient, mais c'est pour les condamner et les exclure de l'Eglise. Elle se refuse à prendre parti pour un système ou pour un autre. La doctrine révélée est au-dessus de toutes les instructions humaines : la seule chose qui importe est qu'elle soit maintenue dans son intégrité. Lorsqu'au début du IIIe siècle, l'Eglise romaine est troublée par les controverses qui opposent la théologie de saint Hippolyte à celle d'Epigone et des modalistes, le pape Zéphyrin affirme seulement, tantôt qu'il ne connaît qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et en dehors de lui aucun Dieu engendré ayant souffert ; tantôt que ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils. Il est vraisemblable que ces formules, connues seulement par saint Hippolyte (*Philosoph.*, IX, 11, 3) ne sont pas exactement celles qui ont été employées par le pape, mais elles traduisent assez exactement, sous une forme populaire, l'hostilité de l'Eglise officielle au subordinatianisme plus ou moins avoué qu'impliquent des spéculations hasardées sur le Verbe. Hippolyte, qui est un docteur, un savant très fier de sa science et grand lecteur des philosophes grecs,

traite Zéphyrin d'esprit borné, Calliste d'intrigant, leurs partisans d'intelligences vulgaires et d'âmes souillées. Le pape le laisse dire : il a pour lui la grande masse des fidèles ; il a surtout pour lui la tradition entière, dont il est le gardien.

Moins de cinquante ans plus tard, saint Denys de Rome se trouve à son tour obligé d'intervenir dans une affaire où sont mis en jeu les plus graves intérêts de la foi. Comme saint Hippolyte l'avait fait, saint Denys d'Alexandrie avait prétendu éclairer le mystère de la sainte Trinité en faisant appel à des analogies matérielles et en en développant les conséquences. Ses théories audacieuses avaient scandalisé les fidèles et même, semble-t-il, un certain nombre de prêtres. Interrogé sur la question et prié de la résoudre, le pape ne discute pas, dans sa réponse, les arguments proposés ; il ne raisonne pas : tel n'est pas son rôle. Il affirme, comme Zéphyrin, avec la même autorité : « Il ne faut pas, dit-il, partager en trois divinités l'admirable et divine unité, ni abaisser par l'idée de production la dignité et la grandeur du Seigneur, mais croire en Dieu le Père tout-puissant et au Christ Jésus son fils, et au Saint-Esprit et croire que le Verbe est uni au Dieu de l'univers. Car il dit : Moi et mon Père nous sommes une seule chose, et : Je suis dans le Père et le Père est en moi. C'est ainsi qu'on assure la Trinité divine et en même temps la sainte prédication de la monarchie » (Cité par saint Athanase, *De decretis nicænæ synodi*, 26).

L'attitude de l'autorité rejoint ainsi celle des simples croyants : de part et d'autre, c'est le même mépris, la même défiance des raisonnements philosophiques et des instructions systématiques ; de part et d'autre aussi, c'est la même fidélité à la tradition exprimée en des formules brèves et catégoriques. Le problème de l'hellénisation de la pensée chrétienne n'aurait pour ainsi dire jamais eu à se poser, si cette coalition des fidèles et des chefs officiels de l'Église avait pu se maintenir infrangible en face de docteurs privés, exposant sans mandat leurs opinions personnelles.

Mais il était impossible, pour bien des raisons, qu'il en fût ainsi. D'une part, le nombre des esprits cultivés ne cesse pas de s'accroître dans l'Église et ils témoignent, lorsqu'ils y entrent, d'exigences intellectuelles dont on est bien obligé de tenir compte. Comment se contenteraient-ils d'une foi

aveugle, après avoir appris dans les écoles philosophiques à rendre raison de leurs croyances ? Même lorsqu'ils sont assurés qu'il faut accorder à la croyance une place considérable dans la vie, — et des hommes comme Clément d'Alexandrie ne sont pas les derniers à le leur rappeler, — ils veulent jouir d'une certaine liberté pour examiner, discuter, systématiser ce qui fait l'objet de leur adhésion. Il est difficile, voire impossible, de leur refuser cette liberté. Tertullien peut bien écrire, dans un beau mouvement d'éloquence : « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ? entre l'Académie et l'Église ? entre les hérétiques et les chrétiens ? Notre doctrine vient du portique de Salomon, qui avait lui-même enseigné qu'il faut chercher Dieu en toute simplicité de cœur. Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien ! Nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile. Dès que nous croyons, nous n'avons plus besoin de rien croire au delà » (*De præscript.*, 7, 8-12). Le même Tertullien n'hésite pas, sans se rendre compte des contradictions dans lesquelles il tombe, à chercher, à expliquer, à philosopher, pour tout dire, sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Origène, dont on ne dira jamais assez la profondeur de l'esprit catholique, la sincérité indéfectible de l'attachement à l'Église, distingue, dans la préface du *De principiis*, entre les vérités qui sont l'objet de la foi, qui font partie du symbole, qui sont, en quelque sorte, définies par l'autorité et sur lesquelles il n'est pas permis de porter la main, et celles qui demeurent soumises aux libres discussions du chercheur aussi longtemps du moins que leur énoncé n'aura pas été précisé d'une manière authentique. Ce sont ces dernières qu'il examine en détail, tout le long de son traité. Il multiplie à leur sujet les hypothèses les plus audacieuses et, sans vouloir substituer son jugement à celui de l'Église, il en vient à bâtir un système, destiné à scandaliser les faibles dès avant sa mort, voire à troubler les croyants pendant de longs siècles jusqu'à la condamnation solennelle des conciles du VI[e] siècle. Les cas de Tertullien et d'Origène ne sont pas isolés, bien qu'ils soient les plus frappants peut-être avant la conversion de Constantin. Il en est beaucoup d'autres et ceux qui, à certains égards, méritent une attention particulière, sont ceux des évêques qui, avant leur

élévation au nombre des chefs de l'Église, ont reçu une large formation profane.

Longtemps, il n'en a pas été ainsi. Non pas que les évêques des deux premiers siècles aient été unanimement des ignorants : il serait facile de citer de nombreux exemples en sens contraire. Mais on peut croire que la plupart d'entre eux n'ont pas fait aux yeux du monde figure d'hommes instruits. Il n'en va plus de même à partir du IIIe siècle. De plus en plus, on voit monter dans les chaires épiscopales des hommes d'une valeur intellectuelle indiscutée. Saint Grégoire le Thaumaturge, de Néocésarée, saint Cyprien de Carthage, saint Denys d'Alexandrie, saint Méthode d'Olympe, Eusèbe, Anatole, Etienne, élevés l'un après l'autre au siège de Laodicée, ne sont pas seulement des esprits distingués, mais des savants : « En ce qui concerne les connaissances, l'éducation grecque et la philosophie, Anatole est compté au premier rang des plus illustres de ses contemporains, écrit l'historien Eusèbe ; l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la dialectique, la physique, la rhétorique, avaient été poussées par lui jusqu'au plus haut point et ses compatriotes l'avaient jugé digne d'enseigner à Alexandrie la doctrine d'Aristote » (*Hist. ecclés.*, VII, 32, 6). Parfois même leur condition séculière n'est pas sans inconvénient pour la foi : « Etienne est très admiré pour son éloquence, sa philosophie, sa science encyclopédique, mais pour ce qui est de la foi divine, il n'a pas les mêmes dispositions d'esprit, si bien qu'en face de la persécution de Dioclétien, il se montre un homme dissimulé, peureux, lâche, plutôt qu'un vrai philosophe » (*Hist. eccles.*, VII, 32, 22). Des hommes comme saint Cyprien sont capables de succomber à la tentation et d'en appeler à la raison contre les croyances et les coutumes traditionnelles. Dans l'affaire du baptême des hérétiques, le pape Étienne pose avec fermeté la règle à suivre ; comme tous ses prédécesseurs, il fait appel à l'usage. Pas d'innovations, rien que la tradition. D'un geste, l'évêque de Carthage écarte cet argument : « Il ne faut pas prescrire d'après la coutume ; il faut vaincre par la raison » (*Epist.*, 71, 3). Parole audacieuse, qui tend à substituer le rationalisme à la foi. Peut-être Cyprien ne s'en rend-il pas compte et nous n'avons pas le droit d'insister sur une expression qui lui échappe en un moment de mauvaise humeur. Il faut cependant pour qu'une telle formule soit devenue possible

de la part d'un évêque que des exigences d'ordre intellectuel se soient désormais fait jour ; l'Église ne sera-t-elle pas obligée d'en tenir compte et de leur donner satisfaction d'une manière ou d'une autre ?

Il y a autre chose encore. Pendant longtemps, semble-t-il, le catholicisme n'a pas cherché à définir sa foi contre les hérétiques. Pour ceux qu'il attirait à lui, il avait des formules simples et claires, dont le symbole baptismal offre le type le plus achevé. Ces formules pouvaient recevoir des développements plus ou moins amples : le symbole de saint Irénée est plus complet, plus long que celui de saint Justin ; mais elles étaient toutes construites sur le même modèle, sans explications, sans mot savant ; elles affirmaient avec force les divers articles de la foi chrétienne. Quiconque refusait d'admettre un de ces articles était hérétique ; il suffisait de constater son désaccord avec les croyances unanimement reçues pour qu'il fût exclu de l'Église. Le clergé de Rome en excommuniant Marcion, les presbytres de Smyrne en condamnant Noët n'avaient pas trouvé nécessaire d'opposer aux nouveautés dangereuses de nouveaux textes. Dès le début du IIIe siècle, le péril présenté par les doctrines de mensonge se déplace. Les gnostiques n'avaient guère essayé de démontrer rationnellement leurs fantaisies métaphysiques. Le marcionite Apelle déclarait naïvement à Rhodon qu'il ne savait pas pourquoi il n'y avait qu'un principe, mais qu'il le croyait et que telle était son impression (EUSÈBE, *Hist. eccles*, V, 13, 6-7). Les Artémonites au contraire sont des raisonneurs intrépides : « Si on leur objecte une parole des livres sacrés, ils demandent si l'on peut en faire un syllogisme conjonctif ou disjonctif. Ils laissent de côté les saintes Écritures de Dieu et s'appliquent à la géométrie... Euclide géométrise activement parmi certains d'entre eux, Aristote et Théophraste font leur admiration et Galien est même presque adoré par quelques-uns » (EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, V, 28, 13-14).

Dans ces conditions, il devient de plus en plus difficile de réfuter l'hérésie et déjà de la démasquer sans faire appel aux ressources de la pensée philosophique. Au dernier des conciles d'Antioche qui se réunissent pour juger Paul de Samosate, les évêques se reconnaissent impuissants à découvrir les sophismes de leur trop subtil collègue et ils se voient obligés

de recourir aux lumières d'un savant homme, du chef d'une école de sophistes, nommé Malchion ; Malchion est prêtre d'ailleurs et la pureté de sa foi dans le Christ est extraordinaire (Eusèbe, *op. cit.*, VII, 29, 2). Son intervention dans une assemblée d'évêques n'en est pas moins un fait significatif qui montre à quel point se fait sentir dans l'Église le besoin d'une culture plus large, plus complète que la simple connaissance des livres inspirés. L'objet de la foi reste le même, il est à peine besoin de le souligner, mais son expression ne se contente plus des termes usuels qui lui avaient longtemps suffi. Elle doit de plus en plus faire appel à des mots techniques qui lui arrivent lourds de sens et chargés d'histoire. Cela est de première importance.

(A suivre.) G. Bardy.

ISRAËL
ET L'APOSTOLAT CATHOLIQUE

SOMMAIRE. I. — *L'âme juive devant les haines de l'antisémitisme.* — Rôle de la souffrance dans la mentalité israélite. — C'est l'anti sémitisme qui explique la permanence du judaïsme.

II. — *Le problème juif devant le christianisme.* — Points de contact du judaïsme et du christianisme. — Caractère provisoire du rejet d'Israël.

III. — *La seule vraie solution chrétienne.* — Les causes de l'attitude chrétienne dans le passé. — La tâche actuelle de l'Eglise. — Appel à l'apostolat par la charité.

La note ci-jointe, qui fut écrite pendant l'occupation, garde son actualité, car elle essaie de donner de l'état d'âme israélite moderne une analyse assez générale. C'est à ce titre que nous la publions, sans assumer la responsabilité de tous les détails de cet exposé. Même les vues personnelles de l'auteur sont fort suggestives et pénétrantes ; tout chrétien soucieux d'apostolat dans les milieux israélites peut en faire son profit. Le spiritualisme d'Israël plaira à tout catholique, qui le voudrait encore plus pur. Quant à l'incrédulité des Juifs, on peut lui reconnaître, sinon un rôle positif providentiel, du moins une indication précise concernant les modalités de l'apostolat à exercer parmi eux.

Nous louons en particulier M. Zack de s'inspirer de saint Paul et notamment des versets de l'Epître aux Romains dont il aime à se recommander dès les premiers mots de son étude.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE.

« Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point et ma conscience m'en rend témoignage par le Saint-Esprit ;

j'ai une grande tristesse et un continuel tourment dans le cœur, car je désirerais moi-même être anathème à cause du Christ pour mes frères qui sont mes parents selon la chair ;

qui sont Israélites, à qui appartient l'adoption, la gloire, les alliances, l'établissement de la loi, le service divin et les promesses ;

qui descendent des pères et de qui est sorti, selon la chair, le Christ, qui est Dieu au-dessus de toutes choses, béni éternellement. Amen » (*Rom.*, IX, 1-5).

1. Pourquoi cet exposé, trop peu littéraire, de ce qu'on appelle le problème juif ? Ce n'est ni l'orgueil ni le manque de modestie qui ont suggéré à l'auteur l'idée d'écrire ces pages. Il lui semble que, ce faisant, il accomplit un devoir envers Dieu, envers l'Eglise et envers ses frères en Israël. Car c'est un croyant et un catholique qui se permet de solliciter ici une bienveillante attention ; un croyant et un catholique qui, ayant été converti et baptisé, n'a pas rompu les liens qui l'attachaient au peuple juif dont il est issu, en ce sens qu'il continue à partager les suites des péchés juifs ainsi que les souffrances et les malheurs d'Israël.

Arrivé à la foi chrétienne, il a eu les mêmes scrupules que Bergson, mais quand, en zone occupée, il a vu sur sa carte d'identité le tampon rouge (Juif), il a compris que le baptême ne changerait rien à sa situation sociale, que, comme tout autre Juif, il serait considéré comme un sous-homme et persécuté même après le baptême, et c'est ainsi, conscient de son état de Juif, qu'il est entré dans le sein de l'Église. Dieu soit béni d'avoir permis à certains hommes de définir le Juif d'après la notion de race et d'abandonner l'ancienne définition d'ordre religieux ! Grâce à cela, le Juif peut se convertir sans trahir ce qu'il a de plus précieux dans son âme, sans être traître envers ses frères, car, tout en adoptant les dogmes de sa nouvelle foi, il aura toujours à partager le sort d'Israël, les souffrances d'Israël.

Le monde est plein de souffrances, surtout en ce moment. La majorité de l'humanité est profondément malheureuse et une grande partie se sent opprimée. Ne serait-il pas orgueilleux de ma part de faire un si grand cas du problème et des souffrances des Juifs ? Il me semble que non. Je ne dis pas que les souffrances d'Israël sont plus grandes que celles des autres peuples ; je pense seulement que, tandis que le sort que subissent les autres peuples est d'ordre plus ou moins naturel, le fait juif ne trouve aucune explication dans l'ordre naturel, que le sort d'Israël et ses souffrances, aussi bien dans le passé qu'aujourd'hui, sont exclusivement d'ordre

surnaturel, donc liés à des questions religieuses et à toute la théologie chrétienne.

J'ai beaucoup péché et beaucoup souffert. Mes péchés et mes souffrances m'ont ouvert le chemin vers le Christ. La sainte Église m'a adopté, m'a purifié par le mystère du baptême et m'a permis de prendre place à la Sainte Table. Cet immense bonheur, je voudrais le partager avec mes frères en Israël, je voudrais contribuer, autant que mes faibles forces le permettent, à ce que ce malheureux peuple d'Israël y accède aussi. Cela pourrait paraître paradoxal, mais je suis convaincu que le problème juif est un problème chrétien, et qu'il n'est au fond qu'un problème chrétien. Ma conviction se base sur ce que le fait juif ne peut guère être expliqué par des conceptions positives, d'ordre social, ethnographique et même moral, mais qu'il relève uniquement du domaine mystique et religieux. Il me semble que tout homme qui ne voit pas dans les choses d'ici-bas un terrible jeu de forces mécaniques et aveugles, ne peut pas ne pas être saisi par le sort d'Israël et par son histoire, par le spectacle de ce petit peuple de quelques millions d'êtres, qui a perdu sa terre natale, qui, exilé, persécuté pendant deux mille ans, vit encore et préoccupe par son existence presque le monde entier. Ne voyons-nous pas d'immenses armées combattre d'autres immenses armées pour libérer (elles le proclament du moins) le monde de l'esprit d'Israël ? Peut-on expliquer cela sans toucher à la métaphysique et à la mystique de l'histoire ? Ce phénomène juif a frappé Pascal : « C'est une chose étonnante et digne d'une étrange attention de voir ce petit peuple juif subsister depuis tant d'années et de le voir toujours misérable » (*Pensées*, section IX, 640). Et voici un témoignage moderne, du R. P. Bonsirven : « Nous trouvons dans l'être et dans l'existence d'Israël des phénomènes insolites qui nous étonnent. Mystère humain : nous n'arrivons pas à expliquer pourquoi ce peuple brave toutes les lois de l'histoire et de la sociologie, se maintenant et se développant depuis plus de trois millénaires, malgré toutes les causes de ruines. Mystère humain ; mais si dense qu'il fait pressentir un mystère divin, un vrai mystère ».

Et comment un chrétien n'en serait-il pas frappé, beaucoup plus qu'un non-croyant, puisqu'il sait que Dieu a choisi Israël pour incarner son Fils et que toute la tragédie de la Rédemp-

tion est intimement liée à l'histoire et à l'action historique des Juifs ? Seul témoin et seul acteur survivant sur la terre du drame dont Dieu a marqué à jamais l'éternité et le temps, c'est ainsi qu'Israël doit se présenter à la conscience, même si elle ne s'essaye pas de s'expliquer l'autre drame, celui de la survivance des Juifs. Car la vie des Juifs en est un.

L'antisémitisme est peut-être aussi vieux qu'Israël lui-même. L'idée exprimée si clairement par le racisme, que le Juif est un sous-homme, existait toujours et partout en état plus ou moins inconscient, quelquefois tout à fait conscient. L'histoire d'Israël est l'histoire de continuelles souffrances, interrompues de temps à autre par une courte halte dans un asile plus ou moins hospitalier. Mais, même là où il est bien traité, une aversion, une méfiance subsiste et se fait sentir ; dans la plupart des cas, le Juif est toujours méprisé, ou, s'il ne l'est pas, c'est que l'on a bien voulu oublier qu'il était Juif. Cette aversion, ce mépris cherchent à se fonder tantôt sur une raison, tantôt sur une autre. Ces raisons changent selon les époques, les classes sociales, le caractère des individus : chacun voit dans le Juif l'incarnation de ce qu'il déteste le plus.

Pour le riche, c'est le socialiste, le communiste, le révolutionnaire, qui voudrait détruire l'ordre social, économique, saper le capital ; pour le pauvre, c'est le gros financier, le ploutocrate, qui voudrait, avec son argent, accaparer, asservir le monde. Pour le croyant, c'est un athée et un matérialiste ; pour l'athée, c'est le porteur de je ne sais quel mysticisme dangereux. Pour l'un il se cache ; pour l'autre il se montre trop. L'un dit : il est dangereusement intelligent ; l'autre proclame qu'il est bête (voir *Mein Kampf*).

Si autrefois, l'antisémitisme se basait surtout sur l'antagonisme de deux religions, il a presque abandonné aujourd'hui ce plan et essaie de placer le problème juif sur le plan exclusivement politique, économique et social. Tous les défauts et toutes les qualités juives deviennent pour lui nuisibles pour la société, et toutes les faiblesses et défaillances humaines, s'il les rencontre chez des Juifs, sont pour lui exclusivement juives. Il dit : un voleur a volé s'il s'agit d'un non Juif, mais il dit : un Juif a volé s'il s'agit d'un Juif. Un socialiste n'est plus considéré par l'antisémite comme un socialiste français, anglais ou allemand — comme ce serait le cas s'il n'était pas Juif — mais

comme un Juif tout court ; s'il a fait du tort au pays, on considère que c'est un crime juif, quoique en réalité ce soit un crime socialiste. Et tout Juif, aussi bien le petit Juif du ghetto polonais que le Juif assimilé et civilisé, qui est devenu un « Monsieur » et qui est admis dans la société, et même le Juif aristocrate, qui a des titres de noblesse et qui figure dans le Bottin mondain, tout Juif se sent à un moment donné, méprisé et haï à cause d'une seule et unique chose, parce qu'il appartient à la tribu d'Israël.

Je n'ai pas l'intention de faire l'analyse du caractère juif et de voir lesquels, parmi les reproches qu'on lui fait, sont justifiés et lesquels ne le sont pas. Si je me suis permis d'attirer l'attention sur la multitude de ces reproches, c'est pour faire voir leurs contradictions et pour constater que leur multiplicité et leur diversité, sur lesquels s'appuie l'antisémitisme, montrent que ce ne sont là que des masques, des prétextes, qui cachent son vrai caractère, irrationnel et mystique. L'antisémitisme essaye d'être une doctrine, il n'est que sentiment et instinct.

Un article : « Le vrai visage de l'antisémitisme », de Dom P. Devoogt, O. S. B., dans la *Cité chrétienne* du 20 septembre 1938, éclaire de la façon la plus lucide la nature de l'antisémitisme en arrivant à la conclusion qu'à la base, il n'y a qu'une haine aveugle du Juif et que tous les raisonnements des antisémites ne sont que des prétextes pour pouvoir excuser cette haine. « Vous donc qui opposez bravement le Juif au reste de l'humanité, de quoi parlez-vous au juste ? Exagérée et dès lors inexacte et injuste, votre généralisation ne révèle qu'une chose : le parti pris aveugle de poursuivre les Juifs ».

Quand je me demande ce que c'est qu'un Juif, surtout quand j'essaye de trouver la définition du Juif en me penchant sur moi-même, je vois clairement que les notions : race, peuple, nation, religion, ne me satisfont pas. Il y a dans toute âme juive un point caché dans ses profondeurs, un point dont elle ne se rend pas compte souvent elle-même, mais c'est là dans l'ombre de l'inconsient qu'il faudrait chercher la définition d'Israël. C'est le plus cher de nos biens ; cela touche la religion, mais ce n'est pas tout à fait la même chose, si l'on entend par religion les traditions établies pendant des siècles ou les dogmes exprimés du judaïsme. Cette chose essentielle et qui unit tous les Juifs, c'est leur souffrance. C'est ce complexe d'une âme qui

se sent victime d'une insurmontable injustice humaine, c'est un mélange de douleur et de fierté, et c'est la notion inconsciente d'une valeur morale et mystique dont elle est le porteur et à cause de laquelle elle souffre. Un Juif dit d'un autre que c'est un bon Juif, quand il sait que cet autre a aussi ce point sensible dans son âme, que, même s'il n'est point persécuté personnellement, il prend part à cette souffrance juive. Quelqu'un peut être religieux et pratiquant, il n'est pas Juif s'il ne participe pas à la douleur d'Israël. Quelqu'un qui n'est ni religieux ni pratiquant est un vrai Juif s'il souffre, s'il prend part au sort d'Israël. Mais pourquoi tenir tellement à cette souffrance ?

Le Juif, dans la plupart des cas inconscient de cela lui-même, a la conviction profonde que ces souffrances ont une valeur intrinsèque, qu'elles ne sont pas inutiles, qu'elles servent à quelque chose. Israël, dans toute l'histoire, nous montre deux faces différentes : celle du peuple élu qui fait naître les prophètes, prédisant l'avènement du Messie, qui enfin incarne Dieu ; et une autre face, celle d'un peuple au « cou roide » qui, au commencement de son existence, combat l'ange, lapide les prophètes, provoque la colère de Moïse et qui, n'ayant pas reconnu le Messie, le mène au mont Golgotha. Israël, malgré toutes ses défaillances, n'a jamais oublié son alliance avec Dieu, alliance scellée par Abraham. Depuis qu'Abraham l'a lié à Dieu, il est le peuple élu. Élu pourquoi ? Est-ce pour conquérir la terre et pour asservir le monde ? Je ne crois pas qu'on puisse trouver dans la Bible une affirmation de cet ordre. Israël est élu pour être l'instrument de Dieu, pour servir les desseins de Dieu. Il n'est pas meilleur que les autres peuples, il a peut-être plus de défauts, mais il a en lui quelque chose d'unique, un don, une grâce qui a poussé Abraham vers Dieu, et par laquelle Dieu a marqué Abraham en scellant une alliance avec lui. Cette alliance est la raison d'être d'Israël, c'est dans cette alliance que réside le fondement de son âme. Inconsciemment, Israël sait qu'il souffre à cause de cette alliance et, s'il tient bon, s'il vit malgré toute la haine qui l'entoure, c'est parce qu'il sait qu'il aura quelque chose à faire pour Dieu.

Même dans l'âme d'un Juif moderne, qui est le produit de la civilisation, comme tout homme moderne, ce Juif qui est souvent athée, matérialiste, anticlérical, imprégné de tous les

préjugés du positivisme et du scientisme de ces derniers siècles et qui ne songe évidemment plus à l'alliance d'Abraham, qui est « un monsieur comme un autre », ou du moins qui veut l'être, agit le souvenir de cette alliance. Elle se présente sous l'aspect de la souffrance, d'une insurmontable offense due à la haine et au mépris des non-Juifs. Tout à coup quelqu'un lui jette à la figure : « Sale Juif ! » et dans l'âme du « monsieur comme tout le monde » quelque chose se brise. Tout à coup il sent qu'il n'est pas un monsieur comme tous les autres, qu'on ne lui accorde pas le bonheur d'en être un, quand il est marqué par le sort pour ne pouvoir jamais être comme les autres. Pourtant il est fait comme eux, il ne distingue rien en lui qui le rende différent des autres. Il se sent victime d'une injustice irréparable. La seule façon possible de réagir, c'est de se dire : « Oui, je suis Juif, mon destin est de souffrir à cause de cela ». Alors, dans son esprit, la notion de Juif se confond avec la notion de souffrance. Elle se confond en un seul sentiment qui lui indique qu'il est attaché à une unité spirituelle, qu'il est lié à quelque chose de mystérieux, et ce « quelque chose », c'est ce qui ne lui permet pas d'être comme les autres.

C'est ainsi que dans l'âme de ce Juif moyen se révèle inconsciemment le souvenir de l'alliance d'Abraham ; et plus il souffre de la haine du monde, plus il est le vrai héritier d'Abraham. Évidemment tous les Juifs ne sont pas, au point de vue formation et psychologie, pareils à ce Juif moyen. Il y a des Juifs dont l'attachement à Israël est nourri par une formation plus ou moins religieuse, par des souvenirs, par la culture judaïque, par la langue. Néanmoins, on retrouve tout de même au fond de leur attachement, une fidélité à la souffrance commune à tous les Juifs et la présence dans leur âme d'un inconscient inexplicable, sentiment du contrat qui a été un jour conclu et dont les clauses doivent être maintenues malgré et contre tout.

Ainsi l'antisémitisme, cette haine que le monde manifeste envers les Juifs, nourrit le sentiment d'unité d'Israël. On peut dire qu'il fait vivre et durer les Juifs. Que serait-il arrivé s'ils n'étaient pas persécutés, s'ils n'avaient pas à souffrir en raison du fait d'être Juifs ? Le souvenir de l'alliance ancienne n'agirait plus en eux ; le seul lien spirituel qui les unit, tous ces Juifs appartenant à presque toutes les nations du monde, aurait été

délié, et comme tout autre peuple, Israël serait assimilé à son ambiance ethnique. Sans l'antisémitisme, il n'y aurait plus de Juifs. On peut dire que le fait juif et le fait antisémite ne font qu'une et même chose et que le problème juif doit être analysé dans toute sa plénitude dualiste.

II. Quel devrait être le point de vue chrétien sur la coexistence de ces deux courants opposés, sur Israël et sur l'antisémitisme ? C'est un fait, la conscience chrétienne ne s'intéresse à Israël que jusqu'à sa déchéance, jusqu'à la mort du Christ. Israël est condamné à souffrir, car il n'a pas reconnu le Messie et, ne l'ayant pas reconnu, il est devenu déicide. Ainsi s'exprime la conscience chrétienne devant la souffrance juive. Et pourtant saint Paul, dont le point de vue sur le sort d'Israël est adopté par l'Église, va plus loin et même beaucoup plus loin. Je ne suis pas assez savant pour pouvoir juger si la doctrine religieuse judaïque contient beaucoup d'idées qui soient opposées au christianisme. Je sais seulement que le christianisme est le développement logique du judaïsme, pour autant que celui-ci se présente sous la forme de la Thora et des prophètes. Si certaines conceptions de la philosophie grecque se retrouvent dans la théologie catholique, cela ne touche pas la filiation directe du christianisme de la doctrine judaïque. Notre-Seigneur ne disait-il pas qu'Il ne changeait rien dans l'esprit de la Loi ? L'Église ne s'appelle-t-elle pas le nouvel Israël ? Saint Paul ne dit-il pas qu'Israël est la racine de l'arbre de salut ? Il dit aux Gentils : « Si quelques-unes des branches ont été retranchées et si, toi, qui étais un olivier sauvage as été enté à leur place et as été fait participant de la racine et du suc de l'olivier, ne t'élève pas contre les branches ; que si tu t'élèves, sache que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte » (*Rom.*).

Cette simple et magnifique image de l'olivier exprime et explique beaucoup plus de choses que mille traités savants. Cette image est valable aujourd'hui comme elle était valable il y a dix-neuf siècles. Oui, les Juifs d'aujourd'hui sont des branches retranchées, mais l'âme d'Israël vit toujours dans quelques gouttes de suc qu'elles contiennent encore. Si l'olivier du christianisme a ses racines dans le vieux Testament, dans l'alliance d'Abraham, dans l'esprit judaïque, les branches retranchées

gardent, elles aussi, les dons précieux de ses anciennes racines, *car les dons et la vocation de Dieu sont irrévocables* (Ep. aux Romains).

Dans les profondeurs de l'âme juive d'aujourd'hui, dans son esprit de fidélité à Dieu, dans la souffrance juive est contenu le suc de l'olivier, l'essence du christianisme. Le lien qui unit tous les Juifs n'est que leur souvenir du contrat qu'ils ont fait avec Dieu et ce souvenir les lie aux racines de l'olivier dont parle saint Paul. Israël de nos jours est attaché aux mêmes racines, qui ont fait pousser l'arbre du Christianisme, et les Juifs subsistent grâce au même suc qui nourrit l'olivier chrétien. Et si les branches de l'olivier sauvage qui étaient entées sur l'olivier cultivé pendant des siècles par l'esprit d'Israël s'élèvent contre lui (et elles ne cessent de s'élever contre Israël), c'est contre la racine de l'olivier, c'est contre son suc, c'est contre l'esprit chrétien qu'elles s'élèvent ainsi. Si l'antisémitisme est anti-juif, il est plus encore anti-chrétien, car l'esprit que combattent les antisémites se manifeste avec plus de vigueur dans le christianisme que dans le judaïsme de nos jours. Sans parler du sentiment de haine dont se nourrit l'antisémitisme, sentiment qui le fait anti-chrétien, il est la révolte de l'esprit païen, la révolte de l'olivier sauvage contre l'arbre sur lequel il a été enté, la révolte des restes du paganisme toujours vivant contre l'esprit chrétien, contre la doctrine du Christ.

L'âme humaine garde en elle le goût et l'amour de la force physique, elle adore toujours le plus fort, et les siècles d'éducation chrétienne ne l'ont pas guérie de ces sentiments. Mais très rarement cette âme païenne se révolte ouvertement contre le christianisme, qui est si contraire à ses goûts, et par lequel elle se sent opprimée. De temps en temps nous voyons tout de même de ces révoltes. Le national-socialisme est allé avec une très grande franchise dans cette voie révolutionnaire en proclamant le christianisme contraire à sa doctrine d'instinct et de force, en dénonçant les Juifs comme créateurs du christianisme et en opposant à l'idéal chrétien le mythe païen du sang et de la terre. Ce rapprochement du judaïsme et du christianisme que fait le national-socialisme, cette haine païenne qu'il nourrit pour l'un aussi bien que pour l'autre, est pour moi une des preuves de l'exactitude de la conception

de l'antisémitisme comme étant un mouvement anti-chrétien. Mais la franchise que nous trouvons dans le national-socialisme, manque à la plupart des antisémites. L'instinct païen qui est à la base de leur haine, de leur doctrine et de tous leurs raisonnements, est d'habitude refoulé chez eux en tant que révolte contre le Christ, qui comme telle n'ose pas se manifester et trouve une issue plus ou moins masquée en prenant comme objectif le Juif. Ce refoulement est presque toujours inconscient, et il y a beaucoup d'antisémites acharnés qui se considèrent comme de véritables chrétiens, comme des « catholiques cent pour cent », pour employer la formule consacrée de nos jours.

J'ose insister sur ce fait qui est pour moi une vérité incontestable, que la nature de l'antisémitisme sous toutes ses formes est d'ordre mystique, et que la haine dont Israël est l'objet depuis des siècles et des siècles, ne peut être expliquée positivement en partant d'un point de vue social, économique, politique ou moral, ou bien par les défauts ou les qualités des Juifs. Qu'on ne me dise pas que l'antisémitisme de nos jours n'a rien à voir avec les questions religieuses, qu'il n'y a aucun élément de haine irrationnelle dans sa doctrine politique et sociale, qu'il n'est guidé que par un raisonnement logique basé sur des réalités concrètes et sur des faits ! Tous ces raisonnements, toute son impeccable logique, toutes ces préoccupations sociales et économiques ne sont que des masques d'une haine instinctive et irrationnelle, qui mène ceux qui sont possédés par elle vers des chemins contraires à toute conception chrétienne.

Si Israël est une unité dont la base est mystique et remonte à l'alliance entre Dieu et Abraham, l'antisémitisme est également un fait mystique, mais d'un mysticisme négatif, d'un mysticisme païen. L'un, celui d'Israël, est tout entier dans l'esprit ; l'autre, celui de l'antisémitisme, est la révolte du sang et de la chair contre l'esprit. Car c'est une révolte contre l'alliance spirituelle de l'homme avec Dieu, elle qui n'ose pas se prononcer contre la nouvelle alliance proclamée par Jésus-Christ et qui s'acharne contre les représentants de l'ancienne alliance. En réalité, bien qu'indirectement, c'est une révolte contre la nouvelle alliance.

De ces deux mystiques, celle d'Israël et celle de l'antisémitisme, l'une n'est pas encore chrétienne, mais tout imprégnée d'une tendance spirituelle qui mène vers Jésus ; l'autre, imprégnée d'une substance païenne, tend à libérer les instincts et la chair de l'empreinte du spiritualisme judaïque, tel qu'il se manifeste dans le christianisme. Ces deux mystiques servent la même et unique cause : tout en le faisant souffrir, elles font vivre et durer Israël.

Il y a des chrétiens pour qui le mystère des souffrances d'Israël se résume ainsi : Israël n'a pas reconnu le Christ, il l'a livré à la mort, et il a appelé lui-même la malédiction sur sa tête. La haine que le monde lui porte jusqu'à nos jours est dans l'ordre des choses et les malheurs qui le frappent sont la preuve de sa culpabilité et du châtiment divin. Si un chrétien n'a aucune inclination pour l'antisémitisme, s'il se représente le mystère d'Israël de cette façon, il pourra assister impassible et considérer en toute tranquillité les menaces dont les Juifs sont l'enjeu, puisque telle est la volonté de Dieu qui les frappe.

Pourtant, ce n'est pas ainsi que le mystère d'Israël se présentait aux yeux de saint Paul. Pour lui, le péché des Juifs n'est que le péché de l'*incrédulité* : « ...ils ont été retranchés à cause de leur incrédulité » (*Rom.*, IX, 20). Il prie pour eux, pour qu'ils soient sauvés : « ...car je leur rends le témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais c'est un zèle mal éclairé » (*Rom.*, X, 1). Il demande : « Ont-ils bronché afin de tomber pour toujours ? » et répond : « Loin de là », et il ajoute : « ...mais par leur chute le salut est arrivé aux Gentils, de manière à exciter la jalousie d'Israël » (*Ibid.*, XI, 11).

Saint Paul arrive là à toucher le lien entre la chute, la rébellion des Juifs et le salut des Gentils et du monde. Il est possible peut-être d'expliquer toutes les paroles de l'Apôtre concernant ce lien d'une façon assez simple en restant tout à fait sur le plan humain. Il me semble, par contre, que ce lien est un lien mystérieux, et que c'est dans le mystère de ce lien que réside le fond même du mystère d'Israël.

Saint Paul insiste plusieurs fois sur ce lien : tantôt il dit que « par leur chute le salut est arrivé aux Gentils », tantôt il proclame que « si leur chute a été la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des Gentils, que ne sera pas leur plénitude ? » (*Rom.*, XI, 12). Et plus loin : « ...car si leur rejet

était la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon une résurrection entre les morts ? » (*Rom.*, XI, 15).

Quand on lit tout cela dans l'épître aux Romains, on est tenté de se dire : « Mais alors, si les Juifs n'étaient pas tombés, s'ils avaient cru en Jésus, d'après l'Apôtre les Gentils n'auraient pas obtenu la miséricorde ? » Comme si, vraiment, il fallait jeter d'un côté de la balance ce poids du peuple élu (ou le poids de son péché), pour que l'autre côté de la balance, avec les Gentils et le monde entier là-dessus, puisse s'élever !

Je ne suis pas théologien, je ne suis guidé que par ma foi et par mon intuition ; je peux me tromper, mais je sens si fort que cette image de la balance, que j'ai osé évoquer, correspond au véritable sens des paroles de l'Apôtre ! Le sort des Juifs, leur aveuglement (« Dieu leur a donné l'esprit de l'étourdissement, des yeux pour ne point voir, et des oreilles pour ne point entendre » (Ps. LXIX, cité par saint Paul), leur survivance et leurs souffrances, sont mystérieusement liés au salut du monde et à sa christianisation. Là nous arrivons à un point où la doctrine de l'Apôtre touche et se confond avec le sentiment inconscient d'Israël de nos temps, dont j'ai parlé plus haut et qui est le sentiment de la valeur absolue de leur souffrance.

La seule différence est que les Juifs ne savent pas quel but ont leurs souffrances, tandis que saint Paul le sait. C'est là, c'est dans ce point que se trouvent confondus « le mystère humain d'Israël et le vrai mystère », dont parle le R. P. Bonsirven. Tout ce mystère se trouve éclairé par les paroles suivantes de saint Paul, où il parle lui-même de mystère : « Car, mes frères, je ne veux plus que vous ignoriez ce mystère, de peur que vous ne présumiez de vous-mêmes ; c'est que si une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement, ce n'est que jusqu'à ce que toute la multitude des Gentils soit entrée dans l'Église, et ainsi tout Israël sera sauvé » (*Rom.*, XI, 25-26). Et plus loin : « Maintenant, vous avez obtenu la miséricorde par la rébellion de ceux-ci (les Juifs), de même ils ont été maintenant rebelles afin qu'à l'occasion de la miséricorde qui vous a été faite, ils obtiennent aussi miséricorde » (*Ibid.*, 30-31). Si l'on suit la pensée de l'Apôtre exposée dans ces deux passages, on voit que la rébellion des Juifs et le salut du monde ne sont pas seulement des événements qui se suivent dans le temps, mais

que l'un sert de levier à l'autre dans le mystérieux mécanisme providentiel. Si la rébellion des Juifs a été indispensable pour que le monde païen se convertisse, la conversion complète et entière de ce monde est indispensable pour la conversion des Juifs.

Les Juifs souffrent pour que les païens soient convertis (et quand on dit païen, on pense également à tous ceux qui ne sont chrétiens que de nom), mais eux-mêmes ils seront sauvés par la christianisation du monde païen ; Israël se convertira et ses souffrances prendront fin quand les non-Juifs seront de véritables chrétiens. Ainsi, d'après saint Paul, les souffrances d'Israël sont indispensables pour la christianisation du monde, et le rôle d'Israël est un rôle essentiellement christianisateur. Il a préparé l'âme des élus à la grâce et à la vie nouvelle, qui ont été données par la rédemption, et il souffre afin que cette grâce et cette vie soient acceptées par toute l'humanité. En vain on essaiera de chercher les raisons de ce lien entre le sort d'Israël et le salut du monde : là, en face d'un vrai mystère, la raison humaine s'arrête confondue ; saint Paul lui-même en est ébloui et s'exclame : « O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! » (*Ibid.*, 33). Qui sait si Dieu qui a sacrifié son Fils pour sauver les hommes n'a pas, en même temps, sacrifié pour la même cause son peuple élu et aimé ?...

III. Me voilà au seuil de la solution du problème juif, à laquelle doit aboutir la conscience chrétienne en face d'Israël. Ce problème, qui est un problème chrétien, se pose dans toute sa complexité (ou plutôt dans toute sa simplicité) devant l'Église, qui ne peut éviter de le résoudre et qui est seule à pouvoir le faire. Le fait juif, le fait qu'Israël est là, devant elle, toujours le même, ce mystère de longévité juive doit affliger et attrister l'Église ; car, d'après saint Paul, son existence est la preuve que le monde n'est pas encore converti. L'Église pourrait répéter les paroles que l'Apôtre a écrites à propos des Juifs et de leur rébellion : « J'ai une grande tristesse et un continuel tourment dans mon cœur » (*Rom.*, IX, 2). Le fait juif devrait être un tourment continuel, une plaie dans le cœur de l'Église.

Au cours de son histoire, a-t-elle fait tout son possible pour guérir cette plaie, pour amener Israël vers le Christ ? A certaines époques l'antisémitisme se manifestait sous un masque religieux, sous le masque de la ferveur chrétienne. Ayant été persécuté au nom du Christ, Israël pouvait-il trouver la charité et l'amour là où on lui manifestait de la haine ? Ne gardait-il pas le souvenir de l'Inquisition, qui le brûlait parce qu'il était Juif ? L'Église orthodoxe en Russie ne restait-elle pas impassible quand, portant devant elles des icônes, des images du Christ, des bandes antisémites allaient piller et tuer les Juifs et violer leurs femmes ? Trop rarement les chrétiens se désolidarisaient des antisémites en tant que chrétiens, trop rarement ils réalisaient aux yeux d'Israël l'image du Bon Pasteur. Le Juif persécuté trouvait plus souvent de la charité chez les non-croyants, chez les athées, chez les anticléricaux. (N'était-ce pas parce que ces derniers n'avaient pas de raison de refouler leurs sentiments anti-chrétiens ; ils les proclamaient à haute voix ; leur haine n'avait pas besoin d'un objectif de remplacement ?)

Il me semble que le problème juif a encore un aspect dont on ne se rend pas compte et qui est lié à son rôle, comme l'a défini saint Paul. Israël est une pierre d'achoppement pour la conscience chrétienne, car il est là devant tout chrétien comme une sorte de suprême tentation de haine, et rares sont les chrétiens qui ne tombent pas quand leur pied heurte cette pierre. Combien de tentations, d'obstacles, de barrages sur le chemin de l'amour, tracé par Notre-Seigneur pour l'âme ! Parmi ces obstacles, le fait juif est un des plus grands, un des plus infranchissables. L'âme qui a pu franchir d'autres barrages et rester dans la voie du pardon, n'arrive pas à pardonner à ce « sale juif », le fait qu'il existe, c'est trop pour elle de pouvoir l'aimer.

J'écris ceci comme chrétien, comme membre de l'Église, mais aussi comme Juif. Comme chrétien, comme membre de l'Église, je voudrais que l'esprit chrétien régnât partout et que, dans la questions juive, tout chrétien et l'Église tout entière pensent et agissent dans cet esprit. Comme Juif, je ne m'adresse pas à l'autorité pour la prier d'intervenir en faveur des Juifs persécutés ; je ne lui demande pas de les sauver sur terre de leurs souffrances. La vieille âme juive, celle qui se souvient de son

ancienne alliance avec Dieu, celle qui est trempée dans les souffrances indispensables au salut du monde, cette vieille âme juive crie vers l'Église de ses profondeurs. Que veut-elle ? Elle ne le sait pas elle-même ; mais moi, chrétien, je sais ce qu'elle veut, à quoi elle aspire. Elle cherche le Christ, qu'elle n'a pas reconnu il y a deux mille ans ; elle prie l'Église de le lui montrer dans toute la douceur du Bon Pasteur, qui va la prendre sur ses épaules comme une brebis égarée.

C'est la plus belle tâche de l'Église, une tâche historique et urgente, de comprendre le sens des souffrances d'Israël, de ne pas voir en elles qu'une punition, de condamner l'antisémitisme sous toutes ses formes, comme une doctrine antichrétienne et anticatholique. Il faut que l'Église explique à ses enfants que le fait juif, la plaie juive, est une plaie sur le corps de la chrétienté elle-même, que c'est l'affaire de la conscience chrétienne d'apporter par la voie de son propre salut le salut aux Juifs. Il faut que l'Église montre aux Juifs le vrai visage du Christ, afin que ceux qui ne l'ont pas reconnu lors de son avènement le retrouvent et le reconnaissent dans le cœur des chrétiens. Si, pour Notre-Seigneur, ce sera la recherche de la brebis égarée que l'Église entreprend ainsi, pour l'âme juive ce sera la rencontre avec son Messie, avec l'esprit de son esprit, avec la chair de sa chair. Malgré toutes ses défaillances, malgré son « cou roide » de toujours, combien l'âme d'Israël est un terrain propice à la semence chrétienne ! « Car si tu es coupé de l'olivier qui de sa nature était sauvage, et si, contre l'ordre de la nature tu as été enté sur l'olivier franc, combien plutôt les branches naturelles seront-elles entées sur leur propre olivier ! (*Rom.*, XI, 24). » Qu'on leur montre le Christ et alors la grâce de Dieu s'emparera de leurs cœurs.

L'humanité qui souffre est crucifiée avec le Christ, mais l'humanité chrétienne est en même temps ressuscitée avec Notre-Seigneur. Seul, Israël sur sa croix est agonisant sans espoir, lui, chair de la chair de Jésus, fait un avec le Christ mort. Pas de résurrection pour lui ! L'Église a le pouvoir de donner à Israël la résurrection, car aussitôt que son amour et sa charité se dirigeront vers Israël, il reconnaîtra le Christ et ressuscitera avec Lui et en Lui.

Chrétien et Juif en même temps, je rêve du jour bienheureux où l'Église dira tout haut, bien haut, que l'antisémitisme est

antichrétien et que la solution du problème juif dans toute son ampleur n'est qu'une question d'amour et de charité pour la conscience chrétienne. Car, en condamnant l'antisémitisme (et c'est dans son propre cœur que tout chrétien devrait le condamner), on amènera Israël vers le Christ. Il n'aura plus le devoir de souffrance ; il saura que cette œuvre est accomplie, que le temps du Messie est arrivé et il pourra se fondre avec l'humanité tout entière en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

On ne convertira pas Israël comme on convertit les païens, car Israël avec tous ses défauts est tout, sauf païen. La conversion d'Israël, qui est la seule libération du monde de la hantise antisémite, a pour condition essentielle la conversion de ceux qui se disent chrétiens et ne le sont pas, et elle ne se fera pas avant que l'Église ne se décide à prendre une position nette en face de ce problème. Le jour, dont je rêve, les prêtres catholiques iront montrer le vrai visage du Christ dans les ghettos, dans les camps de concentration où des milliers de Juifs sont crucifiés, tandis que d'autres diront dans les églises le mystère des souffrances et du sort d'Israël en prêchant aux chrétiens d'être tels envers les Juifs. C'est sans orgueil (car l'antisémitisme est l'orgueil païen qui se croit chrétien), mais comme un jeune frère qui voudrait sauver son frère aîné, que les catholiques iront éclairer les Juifs sur leurs souffrances. Les prêtres qui n'auront pas honte d'apprendre le « yddisch » parleront aux Juifs de Pologne et de l'Ukraine dans leur langue. La prière que l'Église fait pour les Juifs en les appelant « perfides » pourra être modifiée. Déjà les signes précurseurs du changement de la mentalité juive se manifestent, les conversions (je ne parle que de conversions sincères) se multiplient, les Juifs abandonnent leur conviction que le catholicisme est antisémite par sa doctrine et par les goûts de ses représentants ; il y a des Juifs convertis et même des prêtres et des religieux d'origine juive qui, tout en étant de véritables chrétiens, ne cachent pas cette origine et ont la conscience de ne pas renier le judaïsme, mais de le continuer en le surélevant. Les prêtres d'origine juive ? Quelle influence ils pourront avoir sur Israël ! C'est à l'Église de savoir appeler au sacerdoce les convertis juifs.

D'autre part, des signes précurseurs apparaissent aussi dans le catholicisme. Une vague de charité s'est manifestée envers les victimes du racisme. Les représentants du catholicisme ne

cachent pas l'horreur que leur inspirent les formes de l'antisémitisme contemporain, poussées à outrance. Tout cela, et surtout les paroles du pape Pie XI : Nous sommes tous Sémites dans l'esprit, ont bouleversé l'âme juive. Mais ce ne sont tout de même que des signes précurseurs. Le monde (et je dis exprès le monde, car la solution du problème juif n'intéresse pas que les Juifs eux-mêmes) attend que l'Église se prononce ouvertement, nettement, car c'est à elle et à elle seule de toucher à ce mystère divin. C'est à elle de hâter la conversion des Juifs qui, d'après saint Paul, sera un événement d'une importance capitale pour l'humanité tout entière.

« Si leur chute a fait la richesse du monde et leur diminution la richesse des Gentils, que ne sera pas la conversion de ce peuple tout entier ? » (*Rom.*, xi, 12) dit l'Apôtre, et il ajoute : « Car si leur rejet ou défection est la réconciliation du monde, que sera leur rappel, sinon une résurrection d'entre les morts ? » (*Ibid.*, xi, 15).

Léon Zack.

ENSEIGNEMENTS DOCTRINAUX[1] DE LA PARABOLE DE « L'ENFANT PRODIGUE »

La joie du pardon et de la tendresse gratuite de Dieu

SOMMAIRE. L'Enfant prodigue, exemple de pécheur.
— Le fils aîné, exemple de l'homme de devoir, jaloux des faveurs accordées aux pécheurs.
— Le père de famille, image de Dieu.
— Le père de l'enfant prodigue et le maître de la vigne : comme ils se ressemblent !
— Justes et pécheurs.
— Parabole et confession sacramentelle.

« Nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (MATT., XI, 27). Des vivants portraits de son Père que Jésus nous a laissés aucun n'a plus de « jeunesse » que celui qui est suggéré par la parabole de « l'Enfant prodigue ». On ne se lasse pas d'imaginer ce beau visage, dont l'angoisse a creusé les traits, mais que la joie maintenant illumine, joie du Créateur qui, à force d'amour, vient de rendre à son œuvre déchue, plus de splendeur qu'au premier jour.

Un Père qui aime sans mesure, le premier et toujours, qui est *heureux* de pardonner et n'admet pour ses fils aucune déchéance, un Père qui s'attache aux personnes plus qu'aux œuvres et veut que les âmes fidèles soient convaincues d'être aimées au-delà de leurs mérites... *Tam Pater nemo*. Aucune parole humaine n'a mieux exprimé la tendresse gratuite de Dieu.

---

1. Voir plus loin l'étude littéraire de cette parabole, p. 299.

L'ENFANT PRODIGUE, EXEMPLE DE PÉCHEUR

L'enfant prodigue devient pécheur en fuyant la maison paternelle pour satisfaire ses passions. Il y a mille manières de devenir pécheur, celle-là est fréquente. Il est facile de passer d'un cas à l'autre. En tout péché il y a une recherche d'indépendance, une préférence de soi, une volonté de satisfaire coûte que coûte sa passion.

Le paraboliste a multiplié les traits excessifs, mené progressivement et rapidement sa description, poussé à l'extrême le contraste. Le prodigue fuit l'amour paternel, personne ne s'occupe de lui ; il a méprisé l'exploitation de son patrimoine, il doit paître les porcs d'un étranger ; il n'a rêvé que volupté, il meurt de faim. Au lieu des folles jouissances qu'il s'était promises, le fond de l'abjection.

Dans la vie courante, chaque pécheur ne traverse pas exactement la même aventure. Tel rencontre le malheur après le premier péché, tel voit au contraire ses chances se multiplier et doit avoir la force de se séparer de ses compagnons de plaisir, en pleine fortune, pour revenir au foyer paternel. Combien aussi font retour avant d'être allé au fond de l'abîme !

Le paraboliste a voulu nous montrer un pécheur qui est allé au bout du péché et du malheur, à l'extrême bord du désespoir. Il a pris conscience de sa souffrance, il se voit mourir de faim pour rien, personne ne s'occupe de lui. C'est alors qu'il pense à son Père.

Combien de pécheurs ont été amenés à se convertir par ce sentiment de l'absurdité de leur souffrance, et le souvenir de Dieu qui ne peut qu'être infiniment bon.

« Mais si je fouille au fond de ma conscience, dans cette caverne où l'homme aime peu à descendre et à faire de la lumière, si je scrute le coin le plus reculé, ce n'est point que j'aie peur du boulet à traîner, mais c'est l'immense remords que ce boulet ne soit pas une croix à porter »[1].

Combien, hélas ! n'ont senti que leur souffrance et pris de vertige, se sont imaginé qu'ils pouvaient eux-mêmes y mettre un terme ! Horrible solitude du Moi désespéré, qui dans un dernier acte de folie se précipite dans une souffrance pire que celles qu'il veut fuir... au lieu de revenir vers le Père...

1. Fr. Jammes, *La brebis égarée* (œuvres, Mercure), v, p. 342.

La première image qui revient à la mémoire du prodigue songeant à la maison de son père, c'est le pain, si abondant qu'il en reste même sur les tables des domestiques. Là-bas il mangerait à sa faim, même s'il n'était reçu que comme mercenaire. Et il se décide. « J'irai vers mon père et je dirai : Père j'ai péché contre le ciel et envers toi. Je ne suis plus digne d'être appelé ton fils, traite-moi comme un de tes salariés ».

Son repentir ne jaillit pas comme une source pure. Il a plus mal au ventre qu'au cœur, mais l'espérance l'élève au-dessus de sa propre misère et lui inspire le regret de l'offense faite à son père. L'attrition (détestation et regret du péché pour le mal qu'il nous fait) devient contrition (détestation et regret du péché pour le mal qu'il a fait à la personne aimée).

Le paraboliste n'a pas fixé ce trait par hasard. Il y a des contritions qui jaillissent plus pures, et sont motivées par l'amour plus que par l'intérêt. Mais il ne fallait pas décourager les pécheurs. Beaucoup sont incapables de passer brusquement du règne des passions les plus basses à la charité pure. C'est déjà beaucoup qu'ils passent de l'esclavage de ce qui les faisait déchoir à l'amour de leur véritable bien.

L'attrition détourne du péché, et ramène vers Dieu. Le pardon paternel achèvera la conversion.

Dès qu'il a consenti à se reconnaître coupable, le prodigue cesse de marcher vers la mort. Le voyage de retour est décidé et commencé. Avouer son péché, c'est en sortir, comme de raconter un mauvais rêve[1].

Le voyage de retour n'est pas décrit. A quoi le malheureux a-t-il pensé ? Il n'est pas difficile de l'imaginer. A mesure qu'il se rapprochait de la maison, il devait se souvenir davantage de la Bonté paternelle. Quelle autre étoile l'eût conduit ?

Quand il le vit au loin, nous ne savons s'il s'arrêta, s'il continua de marcher, s'il courut. Son père l'avait reconnu, c'est lui qui s'était mis à courir. Il était là, serrant dans ses bras le pauvre guenilleux brisé par l'émotion. La phrase préparée ne fait plus allusion qu'à l'offense, il n'est plus question de devenir mercenaire. L'amour paternel a régénéré l'esprit

1. *Sénèque*, ep. 53. Pourquoi n'avoue-t-on pas ses vices ? parce qu'on y est encore. Pour raconter un rêve il faut être éveillé. Avouer son vice, est signe de vertu. Somnium narrare, vigilantis est ; et vitia sua confiteri, sanitatis indicium.

filial, en un clin d'œil il a fait disparaître les derniers vestiges de la misère passée, ordonné la plus belle robe, l'anneau, les sandales. Et, pendant que la fête s'organise, l'enfant retrouvé acquiesce à tant d'amour de tout son silence.

Exemple admirable de la transformation qui s'opère dans l'âme dès qu'elle est toute proche du pardon divin. Elle ne voit plus son péché dans le mal qu'il lui faisait à elle, mais dans la lumière de l'amour de Dieu.

VIII

Ah ! Seigneur, qu'ai-je ? Hélas ! me voici tout en larmes
D'une joie extraordinaire : votre voix
Me fait comme du bien et du mal à la fois,
Et le mal et le bien, tout a les mêmes charmes.
. . . .
. . . .
Je suis indigne, mais je sais votre clémence
Ah ! quel effort, mais quelle ardeur ! et me voici

Plein d'une humble prière, encor qu'un trouble immense
Brouille l'espoir que votre voix me révéla
Et j'aspire en tremblant.

IX

— *Pauvre âme, c'est cela !*[1]

LE FILS AINÉ, EXEMPLE DE L'HOMME DE DEVOIR JALOUX DES FAVEURS ACCORDÉES AUX PÉCHEURS

Le fils aîné de la parabole est avant tout l'homme de devoir. Alors que son frère a choisi le plaisir et demandé avant terme sa part d'héritage pour tout dissiper loin du foyer familial, lui a choisi le travail sous les ordres de son père pour accroître le patrimoine. Il a fait ce choix en pleine conscience. Sûr d'être dans la bonne voie et n'éprouvant sans doute que pitié et mépris pour le voyageur et ses illusions.

1. P. Verlaine. *Sagesse* (éd. 1889), p. 81.

Ce n'est pas par hasard qu'il est aux champs lorsque le malheureux arrive à la maison paternelle. Le paraboliste a voulu montrer que jusqu'au dernier moment il était resté fidèle au poste, alors que l'autre était au loin.

Il est convaincu de ses mérites, même s'ils n'ont pas été reconnus. Il y a une nuance d'arrogance dans le reproche qu'il fait à son père : « Il y a des années et des années que je te sers, je n'ai jamais transgressé un de tes ordres, et à moi tu n'as jamais donné un chevreau ». Il croit avoir le droit *de mépriser* celui qui a péché : alors que son père avait évité toute allusion au passé, lui découvre devant tous le point honteux : « Ton fils ! Quelqu'un qui a mangé ton bien avec des prostituées... » Enfin il ne veut pas savoir qu'il peut exister un autre critère que le mérite et tourne en injustice la tendresse évidemment toute gratuite de son père. Jaloux, il compare : pour moi, pas un chevreau ; pour lui, le veau gras.

Le type ainsi créé par Jésus peut aider *certains* justes de tous les temps à prendre conscience de leurs dispositions d'âme. Nous disons *certains* justes et non pas tous.

Les *vrais* justes ont au cœur un trop grand amour de Dieu pour ne pas s'unir à sa plus grande joie, et un amour du prochain trop désintéressé pour être jaloux du bien qui lui arrive. Ils ne sont pas peints dans le portrait du fils aîné mais plutôt dans les amis du berger et de la ménagère qui se réjouissent de la brebis et de la pièce retrouvées.

Les pharisiens « qui n'avaient pas besoin de pénitence » pouvaient s'y reconnaître. Hommes de devoir, jeûnant deux fois la semaine et donnant la dîme de la menthe et du cumin, méprisant les publicains et les pécheurs, critiquant à toute occasion la miséricorde de Jésus.

Certains justes de tous les temps, fiers du devoir accompli, s'en attribuant tout le mérite ; prétendant passer dans l'amour de Dieu avant tous ceux qui ont été moins fidèles ; méprisant ceux qui ont été victimes de leurs passions, jaloux des grâces accordées aux convertis, enclins à critiquer la trop grande facilité du pardon divin... oublieux de la gratuité de la grâce, jansénistes, puritains, refuseurs d'absolution...

LE PÈRE DE FAMILLE, IMAGE DE DIEU

Bien qu'on ait donné pour titre à la parabole « L'Enfant prodigue », il est indubitable que le caractère principal est le père de famille. Son amour et sa joie mis à l'épreuve par les fautes du cadet, par la jalousie de l'aîné, triomphent de tout et paraissent le ciment de tous les traits du récit.

Dans les paraboles précédentes, le berger et la ménagère éprouvaient de l'anxiété à cause de la brebis et de la drachme perdues, mais, comme il s'agissait d'un animal ou d'une pièce d'argent, on ne pouvait penser qu'en leur recherche ils étaient portés par l'amour. C'était un peu par leur faute, ou tout au moins leur inattention, que brebis et pièce avaient été perdues. En les recherchant, ils réparaient leur négligence, plutôt qu'ils ne pardonnaient une offense.

La parabole de l'enfant prodigue est beaucoup plus expressive. Ce n'est plus un animal ou une pièce d'argent qui est perdu : c'est un fils très cher et il s'est perdu volontairement. L'attente anxieuse du père sera donc de l'amour et de l'amour gratuit, car il a été vraiment offensé.

Dans la drachme perdue, *la joie* de la ménagère n'est mise en relief que par un trait, la communication aux amies ; dans celle de la brebis, la joie du berger s'exprime par l'enlèvement de la brebis sur ses épaules et la communication aux amis. Dans l'enfant prodigue ce n'est pas un, deux, mais tout un orchestre de traits paraboliques qui expriment l'amour et la joie du père de famille.

Il reconnaît le prodigue alors qu'il est encore loin, malgré ses haillons, sa maigreur. Il court au-devant de lui, malgré son âge, malgré surtout ce qui s'est passé ; il se jette à son cou, le couvre de baisers. Son amour est si chaud, si bon, que le prodigue ne peut achever la phrase qu'il avait préparée ; aimé comme un fils, il n'ose plus se proposer comme mercenaire. Après les effusions, les actes : vite qu'on apporte la robe la plus belle, l'anneau, les sandales, qu'on tue le veau gras, qu'on danse, qu'on festoie, que toute la maison devienne accueillante, que tout prenne un air de joie.

Voilà l'image à travers laquelle Jésus veut que nous devinions la joie miséricordieuse de son Père, au moment où le pècheur revient à lui. On est saisi de crainte au moment de

traduire les détails ; en voulant préciser, ne va-t-on pas détruire l'effet ?

Amour gratuit et joie, telle est la lumière qui tourne autour des images comme dans les cathédrales de Monet.

Comme le prodigue dans sa misère, le pécheur imagine un Dieu auquel il devra rendre compte de ses péchés, auquel il promettra la pratique de quelques vertus, moyennant quoi il sera traité en bon serviteur. De loin Dieu paraît plus juge que père. Le souvenir de sa grâce attire pourtant, et un reste d'amour donne à la liberté la force de faire le premier pas sur le chemin du retour.

Mais dès que le péché a été détesté, dès que la liberté s'est tournée vers le bien, Dieu se révèle, et c'est *l'ineffable surprise* de son amour. Un amour qui sait tout et qui guérit tout, qui transforme en joie les douleurs passées, qui recrée en mieux tout ce que le péché avait avili. L'âme étonnée n'a qu'à donner son acquiescement, écouter en silence les cris de joie, se laisser aimer, se laisser combler de grâces. Elle ne méritait plus rien, elle avait choisi le malheur avec le péché. Mais son Père céleste l'aimait toujours et préparait, pendant qu'elle était loin, tout ce qu'il fallait pour la régénérer. L'amour a été le plus fort. La grâce triomphe. Dieu est amour et joie.

La magnanimité du père de famille n'apparaît pas seulement dans la gratuité du pardon qu'il accorde au prodigue, elle resplendit dans la plénitude de sa tendresse à l'égard du fils aîné.

Celui-ci aurait dû se réjouir avec son père du retour de l'enfant perdu. C'était son frère. Au lieu de cela, il ne sait que se montrer jaloux, dur de cœur, irrespectueux. Mais son père est bien au-dessus de ces mesquineries. Puisque son fils ne veut pas entrer, il sort lui-même pour venir le prier. Son fils vantait son travail, il lui répond : « C'est toi que j'aime, plus encore que ton travail. Mon fils, tu es toujours avec moi. » Il lui reprochait de ne lui avoir pas donné un chevreau, il répond : « Tout ce qui est à moi est à toi ». Mon amour n'est pas mesuré comme un salaire. Je donne tout en une fois, pour toujours.

Ainsi Dieu répond-il aux reproches de certains qui n'ont pas mis son amour à l'épreuve par de graves péchés, mais l'offensent par leur dureté et leur jalousie à l'égard des pécheurs convertis, leur arrogance à faire valoir leurs mérites, leur

conception mesquine de l'amour divin, mesuré d'après eux sur les œuvres des sujets.

L'amour de Dieu est bien au-dessus de ces mesquineries. Il pourrait rabattre l'arrogance du juste oublieux de la grâce qui lui a permis d'être vertueux et fidèle, punir sa dureté à l'égard du pécheur. Il sera obligé de le faire en cas d'obstination[1], mais pour l'instant il ne veut montrer que la gratuité et l'excès de son amour. Dieu connaît les œuvres accomplies, mais plus qu'aux œuvres il s'attache à la personne, le juste n'est pas pour lui un ouvrier qui présente un travail à rétribuer, c'est un enfant appelé à vivre dans l'intimité de son père : « Tu es toujours avec moi ». Il ne mesure pas sa grâce sur les désirs successifs du juste : « Tout ce que j'ai est à toi ». Don total, donc gratuit pour le juste lui aussi. N'est-ce pas folie de nous plaindre que Dieu ne nous aime pas à notre mesure, quand il nous aime sans mesure ?

Ayant noyé dans son amour les injustes reproches de son fils aîné, le père de la parabole revient à sa joie. Elle apparaît plus nécessaire que jamais. « Mais *il fallait* festoyer et se réjouir parce que ton frère était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé ».

C'est toujours l'amour paternel qui parle, tout ému encore de l'angoisse traversée, motivé par l'angoisse même. Il ne dit pas : dans son exil coupable, mon fils ne travaillait plus pour moi, mais au fond de son cœur il m'aimait. Des œuvres, non ; mais de l'amour, oui. Non, il ne le dit pas. Il savait qu'en se livrant à la débauche, son fils avait commencé à n'aimer plus que lui-même. Il aurait donc pu s'enfermer dans son égoïsme et dans l'excès du malheur désespérer. Ce désespoir, c'était la mort imminente. « Mon fils était mort... »

Le pécheur non plus ne peut se vanter de garder l'amour sans les œuvres, alors qu'il se préfère à Dieu dans le péché. En se préoccupant de plus en plus uniquement de la satisfaction de ses désirs, il court le risque de s'exiler dans un pays lointain dont il n'aura plus la force de revenir. Son désespoir possible met Dieu dans une angoisse mortelle. Il ne mérite plus son pardon, mais le Père céleste lui donnera joyeusement ce qui est au-dessus de tout mérite.

1. Ce sera l'enseignement plus sévère des paraboles du Maître de bonté et du Serviteur impitoyable.

COMME ILS SE RESSEMBLENT !

Le père de l'enfant prodigue et le maître de bonté ! L'un pardonnant de tout son cœur, l'autre exerçant sa bienveillance envers l'ouvrier qui n'a travaillé qu'une heure à sa vigne. Le premier défendant sa joie contre la jalousie du frère aîné, le second revendiquant son droit d'être bon contre l'envie de l'ouvrier de la première heure.

Les deux images pourtant ne coïncident pas absolument.

Aux reproches du fils aîné, le père n'oppose que son amour. Il a aimé gratuitement le coupable comme le fidèle, plus qu'ils ne méritaient. Toute sa joie est de les garder sous sa bienveillance, d'être toujours avec eux et de leur donner tout ce qu'il a.

Aux exigences de l'ouvrier de la première heure, le maître oppose sa justice. Il le traite comme il exigeait que l'on traitât les autres.

Les deux images ne se contredisent pas. La seconde montre seulement ce qui peut arriver quand la bonté est par trop méconnue et critiquée. Celui qui s'obstine à limiter les droits de la miséricorde court le risque d'être lui-même traité en stricte justice.

Comme ils se ressemblent aussi, le Pharisien qui monte au Temple pour déclamer ses mérites et mépriser le Publicain, Simon qui avait peu à se faire pardonner et méprisait la pécheresse, le fils aîné qui vante son obéissance et décrit sans pudeur les fautes de son frère ! Justes « qui n'ont pas besoin de pénitence », qui « *se* justifient » et, oublieux de la Miséricorde, restent seuls, plus pauvres d'amour que ceux qu'ils méprisent, car Dieu exalte les humbles et néglige les suffisants. Il aime les serviteurs qui disent après avoir servi : nous sommes des serviteurs insignifiants.

Comme ils se ressemblent, le publicain qui « n'osait pas même lever les yeux » ; la pécheresse agenouillée qui répand, en silence, sur les pieds du Maître, ses larmes, son parfum, ses cheveux ; le prodigue qui murmure sous les caresses paternelles : « J'ai péché... je ne suis pas digne. »

La joie de celui qui pardonne ne leur fait pas oublier leur indignité. C'est même de sentir qu'ils sont aimés, indignes, qui fait leur force et leur nouveau bonheur.

Ce sentiment ouvre leur âme toute grande à l'amour infini. Dieu se complaît en ceux qui se savent aimés gratuitement. Il a plus de joie à tuer le veau gras pour fêter le pécheur qui remerciera d'une grâce non méritée, qu'à donner un chevreau à tel juste qui l'attribuera à ses propres mérites.

Les saints ont eu la grâce de se mettre à l'unisson de cette musique. « Quand j'aurais accompli toutes les œuvres de saint Paul, je me croirais encore un serviteur inutile. Je trouverais que j'ai les mains vides ; mais c'est justement ce qui fait ma joie, car, n'ayant rien, je recevrai tout du bon Dieu[1] ».

JUSTES ET PÉCHEURS

Après un tel enseignement il paraît vain de comparer les justes et les pécheurs. Les calculs humains sont rendus impossibles par l'Inconnue insaisissable : l'amour gratuit de Dieu. On a écrit : « Le pécheur pénitent devient le favori de Dieu... , mais quel bonheur pour le juste de s'entendre dire : « Mon fils, tu es toujours avec moi et tout ce que j'ai t'appartient ». Si l'on était libre de choisir, qui ne préfèrerait l'innocence conservée à l'innocence reconquise ? Nous admirons à juste titre et l'Église célèbre avec enthousiasme sainte Marie-Madeleine, saint Paul, saint Augustin et tous les grands convertis de l'un et de l'autre sexe ; mais la liturgie catholique n'a-t-elle pas des accents plus émus pour chanter la gloire de ces âmes pures qui suivront l'Agneau sans tache partout où il ira et formeront le cortège de l'Immaculée devant le trône de Dieu[2] ? »

On a été libre de choisir puisqu'il n'y a pas de péché sans libre choix. *Du point de vue de Dieu*, ce n'est pas l'innocence conservée ou reconquise qui est le critère de la sainteté, mais Son Amour gratuit, et la reconnaissance de cette gratuité. Au lieu de se comparer entre eux et de chercher à s'évaluer mutuellement, « ceux qui viennent des justes et ceux qui viennent des pécheurs » ont mieux à faire : croire à l'Amour gratuit qui les a préservés ou retrouvés, être convaincus qu'ils n'ont pas été aimés selon leurs mérites, mais infiniment plus.

1. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Novissima Verba*, p. 37. Cf. p. 68, 113, 121 s. *Histoire d'une âme*, p. 221.
2. F. Prat, *Jésus-Christ*, ii, p. 131.

« Il y a un double recrutement des saints qui sont dans le ciel.
Il y a ceux qui viennent, il y a ceux qui sortent des justes.
Et il y a ceux qui sortent des pécheurs.
Et c'est une entreprise difficile.
C'est une entreprise impossible à l'homme
Que de savoir quels sont les plus grands saints.
Ils sont tellement grands les uns et les autres[1]... »

Et l'Amour infini les a comblés de grâce, tellement au-delà de leurs mérites, les uns et les autres !

Mystère de l'Amour divin. Profondeurs où il est si doux de partir à la découverte, pays toujours nouveaux où les explorateurs finissent par ne plus même laisser la trace de leurs pas *(anexichniastoi)*[2].

PARABOLE ET CONFESSION SACRAMENTELLE

Le Concile de Trente (Sess. XIV, can. VII, D. 917), déclare nécessaire de droit divin la confession de tous les péchés mortels *(omnia et singula)* dont on peut se souvenir après un examen sérieux, ainsi que des circonstances qui impliquent une malice spécifique. N'est-il pas en contradiction avec la parabole ? L'enfant prodigue ne donne aucun détail sur les fautes qu'il a commises, et loin d'en exiger, son père, aux premiers mots, arrête l'aveu de sa misère.

La parabole de l'enfant prodigue n'est pas une allégorie théologique, ni surtout un traité complet du sacrement de pénitence. Le père de famille et son fils fournissent thèmes à comparaison, mais ne sont pas des métaphores exhaustives.

La description de la misère du prodigue, de sa contrition, par leur précision même, dévoilent une intention didactique. De même la joie du père. Ces traits sont positifs. On admet que dans une parabole certains traits positifs n'aient aucune valeur didactique, mais personne n'a jamais prétendu que des traits inexprimés continssent un enseignement.

Si le prodigue ne fait pas une confession détaillée, ce n'est pas qu'il faille s'en dispenser. C'est que la parabole n'a pas été

1. Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* (éd. Pleiade) p. 256.
2. *Rom.*, XI, 33 ; *Ephes.*, III, 8.

conçue pour enseigner la manière de se confesser, pas plus d'ailleurs qu'elle ne nous montre les moyens de vaincre les habitudes acquises. Acceptons la leçon qu'elle nous donne : (il faut se réjouir avec Dieu du retour des pécheurs), sans nier ce qu'elle n'est pas chargée de nous dire.

D'ailleurs le prodigue fait une confession, très générale, il faut en convenir, mais suffisamment claire dans la circonstance. La brièveté était exigée par le canon littéraire. De plus le père n'arrête pas la confession proprement dite mais ce qui allait suivre, la demande d'être reçu comme un mercenaire. Quoi qu'il en soit, une fois de plus ne commettons pas la faute d'allégoriser, ne soulevons pas de faux problèmes qui nous détourneraient d'un véritable enseignement. On ne doit rien déduire du silence d'une parabole.

L'Église, en affirmant de droit divin la nécessité de confesser les péchés dénoncés pas la conscience, ne perd pas de vue l'importance primordiale de la contrition. Quand le pécheur se repent *vraiment* d'avoir offensé Dieu, la confession non seulement n'est pas un obstacle insurmontable, c'est un besoin et une délivrance. C'est si bon de chasser les ténèbres et l'hypocrisie, de dire « j'ai péché », de montrer sa blessure, pour qu'elle puisse enfin être guérie. Et c'est si peu de chose : quelques mots murmurés au ministre du Christ, mots clairs et brefs déclarant le fait, sans détails descriptifs. L'Église est si convaincue de la nécessité unique de la contrition qu'elle prévoit mainte circonstance pouvant dispenser de l'intégrité de la confession — sur ce point, consulter les théologiens moralistes — mais n'imagine pas de pardon sans contrition. La parabole de Jésus n'est pas un manuel d'examen de conscience, elle est mieux que cela. Elle nous révèle dans quel esprit nous devons revenir au Dieu que nous avons offensé, et nous inspire confiance en son joyeux pardon.

J. Pirot.

CULTE ET THÉOLOGIE DU SACRÉ-CŒUR

A propos d'un livre récent

Sommaire. I. — Doctrine de l'Encyclique *Miserentissimus Redemptor*, Pie XI, 1928. — Son importance touchant l'*objet* du culte du Sacré-Cœur. — Sens précis de la *consécration* et de la *réparation* au Sacré-Cœur.

II. — Compte rendu du *Congrès national* du *Sacré-Cœur* de Paris, 14-17 juin 1945 : « Le Sacré-Cœur de Jésus et la doctrine du Corps mystique ». — Exposé doctrinal du R. P. de Broglie, S. J. — Précisions sur les rapports des deux amours, de l'amour humain et de l'Amour divin, autres rapports. — Exposé du T. R. P. Buzy, et vues complémentaires inspirées de *Miserentissimus Redemptor*.

Bien des prêtres du clergé séculier et régulier témoignent à l'égard du culte du Sacré-Cœur une attitude distante et réservée, voire un peu dédaigneuse. Ce n'est point qu'ils n'en encouragent la pratique sous diverses formes, par exemple, à l'occasion de la fête du S. C., lors du mois de juin aussi, parfois, et, ordinairement, tous les premiers vendredis du mois. Ils en accomplissent même volontiers les exercices officiellement prescrits par l'Église à certains jours déterminés, telle la *Consécration au S. C.* de Léon XIII et l'*Acte de Réparation* de Pie XI. Mais la portée réelle et la signification plénière du culte du S. C. dans toute la religion chrétienne semble leur échapper. Qui dit « Sacré-Cœur » dit pour eux « Dévotion » et non « Culte » selon le sens fort de ce mot, c'est-à-dire attitude essentielle de religion et d'amour, caractérisant nos rapports avec Dieu dans le Christ. Nombre de fidèles — jusque dans les élites — accusent une même mentalité.

Cependant, en contraste saisissant avec pareille manière de voir, sont les documents du magistère, tout à fait formels à ce

sujet. Les plus anciens, très spécialement le décret de 1765 (charte d'introduction officielle de ce culte), confirmé d'ailleurs, par les décrets de 1821 et de 1900, ont été abondamment utilisés au début du siècle, lors de la controverse suscitée par le P. Vermeersch, S. J., quant à l'objet propre de la dévotion au S. C.[1]. Malheureusement, les sept éditions successives du livre de cet auteur (à d'autres égards si bienfaisant) : « Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur », ont vulgarisé auprès d'un public pieux devenu innombrable une conception du culte du S. C., restreinte directement au seul amour *humain* du Christ. Depuis, le R. P. Galtier, S. J., auteur de savants ouvrages de théologie et notamment de *L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience*[2], dans un volume de la Collection *Cathedra Petri*, — collection dont l'audience est relativement grande également, — commente les textes pontificaux plus récents sur le Sacré-Cœur dans le même sens[3]. Plus près de nous encore, le R. P. L. Verheylezoon, S. J., comblant une lacune de la littérature de langue néerlandaise à cet égard, offre à son tour aux prêtres, religieux et laïcs cultivés, un ouvrage destiné à connaître un large succès mais s'inspirant de cette même conception si peu épanouissante pour une piété vraiment doctrinale[4].

Il nous paraît donc utile, au début de ces pages, de présenter quelques textes marquants de l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* (document trop peu exploité jusqu'ici dans cette question si fondamentale). Pour procéder objectivement, nous considérerons ces textes en eux-mêmes et dans leur ensemble, les suivant de la manière la plus simple et la plus fidèle, ne les

---

1. Cf. *Etudes*, 1906, t. CVI, A. VERMEERSCH S. J., p. 145 ss ; p. 472 ss ; t. CVII, p. 655 ; P. VIGNAT, *ibid.* ; t. CVII, p. 643 ; *Revue ecclésiastique de Liège*, 1906, L. LE ROY, p. 3 ; VERMEERSCH et LE ROY, *ibid*, p. 126 ; *Revue Augustinienne*, janvier, février, mai 1907 ; *Collectiones Brugenses*, 1907, t. XII, VAN DER MEERSCH, p. 237 ; 514-516.

2. Paris G. Beauchesne et ses fils.

3. *Cathedra Petri*, Le Sacré-Cœur, Textes pontificaux traduits ou commentés par Paul GALTIER, S. J. ; Desclée de Brouwer, 1936.

4. Louis VERHEYLEZOON S. J. : *La dévotion au Sacré-Cœur.* Objet, but, exercices, fondements. Lannoo-Tielt. 1946. (Ouvrage écrit en néerlandais.) Cfr. Julien JACQUES, S. C. J. : *Le culte du Sacré-Cœur et l'amour incréé*, *Ons Geloof* nov. 1946, pp. 369-387 (en langue néerlandaise), où nous avons soumis la thèse fondamentale du livre du P. Verheylezoon à une critique très développée.

accompagnant éventuellement d'un commentaire qu'afin de mieux mettre en relief ce qui s'y trouve contenu et de l'en dégager de manière péremptoire.

Nous projetterons ensuite la lumière de ce point de vue si capital sur certains rapports du *Congrès national français du Sacré-Cœur* dont le compte rendu a paru assez récemment [1].

LA DOCTRINE DE « MISERENTISSIMUS REDEMPTOR »

L'encyclique *Miserentissimus Redemptor*, dès son exorde, présente les révélations de Paray-le-Monial en faveur de ce culte comme un des effets de cette assistance particulière promise par le divin Rédempteur à son Église, surtout « lorsque s'infiltra et se répandit au loin une erreur qui fit craindre que les sources de la vie chrétienne ne vinssent comme à tarir pour les âmes détournées de l'amour et de la fréquentation de Dieu[2] ». A la suite de cette citation et toujours à propos de l'opportunité du culte du S. C., le jansénisme est dénoncé comme « la pire de toutes les hérésies, contraire à l'amour et à la piété envers Dieu[3] », représentant Dieu « non pas tant comme un Père, objet d'amour, mais plutôt comme un juge redoutable et implacable[4] ».

Ces deux extraits montrent, d'une part, que le jansénisme, à considérer son influence et ses conséquences sur la piété et la pratique des fidèles, entraînait à une attitude générale de religion commandée par une certaine conception de Dieu, de ses décrets, de nos actes libres et du rôle du Christ dans l'ordre du salut, éloignant par le fait même des sacrements et de l'Eucharistie — et, d'autre part, que le culte du Sacré-Cœur est offert comme remède. Si nous voulons donc être logiques, à cette erreur d'autant plus pernicieuse que c'est du *dedans* même de la religion qu'elle menaçait *l'idée de Dieu en nous*, et conséquemment notre amour pour lui, le Pape oppose la

1. *Le Sacré-Cœur de Jésus et la doctrine du Corps Mystique*, compte-rendu du Congrès national du Sacré-Cœur, Paris, 14 à 17 juin 1945 ; *Apostolat de la prière*, Toulouse ; *Basilique du Sacré-Cœur*, Montmartre ; un volume de 248 pages, 25,5 × 16,5.
2. *Acta Apostolicæ Sedis*, *Ann.* xx, *vol.* 20, 1928, *Mis. Red.*, p. 166.
3. *Ibid.*, 166.
4. *Ibid.*, 166.

Charité divine elle-même que le très bon Jésus a voulu rappeler au monde en lui découvrant son Cœur.

Aussi bien c'est ce que l'encyclique va se plaire à mettre en un puissant relief et dans des termes si accentués et si vigoureux que nous nous étonnons qu'ils n'aient pas davantage été retenus de tous ceux de ses lecteurs quelque peu attentifs.

« Parmi tant d'autres marques de la bonté infinie du Rédempteur, il en est une particulièrement resplendissante, alors que la charité des fidèles allait se refroidissant, *la charité même de Dieu* a été proposée *aux honneurs d'un culte spécial* et les richesses de sa bonté ont été largement ouvertes grâce à *l'acte de religion* qu'est le culte du *Sacré-Cœur de Jésus* dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (*Col.* II, 3)[1]. »

Texte solennel par ce qu'il affirme de façon si claire et si limpide, et qui, à lui seul, nous autoriserait à rejeter de manière définitive cette expression équivoque de « dévotion » au Sacré-Cœur pour lui substituer comme le fait l'encyclique elle-même, avec une constance remarquable, l'expression infiniment plus exacte de « Culte » du Sacré-Cœur. Le texte ne dit pas que le culte du Sacré-Cœur a pour « fin » lointaine, pour « conséquence indirecte », de « réveiller », de « rallumer » dans les cœurs l'amour de la Charité infinie[2]. Il parle de la *Charité même de Dieu proposée aux honneurs d'un culte spécial.* Il ne dit pas non plus « qu'on ne saurait honorer son Cœur (le cœur humain de Jésus), sans atteindre aussi cette charité elle-même[3] ». Où serait ce culte spécial dans l'Eglise, consécutivement aux apparitions de Paray-le-Monial, culte non simplement privé, mais liturgique et officiel, si l'on n'admet pas sa coïncidence avec le culte bien réel, bien vivant du Sacré-Cœur, dont il constitue précisément l'objet principal ? Au travers du symbole du Cœur,

1. « Inter cetera infinitæ Redemptoris nostri benignitatis documenta illud potissimum elucet, quod, defervescente Christi fidelium charitate *ipsa Dei caritas ad honorandum peculiari cultu proposita est* eiusque bonitatis divitiæ late patefactæ sunt *per eam religionis formam* qua *Sacratissimum Cor Jesu colitur « in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi* (*Col.* II, 3) » Tant dans la traduction française que dans le texte latin, c'est nous qui soulignons.

2. Cf. Vermeersch, *op. cit.* 7e édition, 1930, t. II, p. 54-55. Verheylezoon, *op. cit.* pp. 99 ; 163 sq.

3. P. Galtier, *Le Sacré-Cœur*, p. 126

l'Amour *divin* tout comme l'amour *humain* de Jésus est explicitement et formellement visé.

La place même du texte dans l'ensemble de l'encyclique, alors que les formes *générales* et *spéciales* du culte du Sacré-Cœur ne sont étudiées qu'ensuite, et comme dans la perspective de celui-ci, est un signe probant de la pensée pontificale concernant le véritable objet du culte du Sacré-Cœur. La Charité divine n'y sera donc pas atteinte *exercite* seulement (parce que tout culte s'adresse nécessairement à la personne), mais *signate.* Chose étrange ! Tous les auteurs qui ont adopté en quelque manière le point de vue du P. Vermeersch dans la question de l'objet du culte du Sacré-Cœur semblent ne pas même remarquer ce texte ni aucun de ceux, si expressifs parfois, que nous citons ultérieurement. Sans doute, nous concédons volontiers que le Saint Siège n'a pas voulu trancher expressément le problème soulevé. Cependant, l'interprétation la plus simple, la plus obvie de ces passages de l'encyclique va nettement dans le sens que nous proposons. Toute autre s'avère moins normale, moins naturelle, moins cohérente avec l'ensemble de la pensée pontificale. Cette manière de proposer l'objet du culte du Sacré-Cœur ne nous fait pas seulement connaître *l'opportunité* de ce culte, quoique celle-ci soit soulignée, à cet endroit, à raison d'un aspect historique, mais à propos de cette contingence, dépassant ce point de vue, elle souligne la vraie *nature* du culte du Sacré-Cœur et son excellence[1].

1. Dans son *Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur*, t. V. *Royal Triomphe* c. III (Le Sacré-Cœur, ce qu'Il est), le R. P. Hamon S. J., présente la bulle *Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928), la nouvelle messe et le nouvel office du S.C. approuvés par Pie XI dans l'audience du 29 janvier 1929, comme « la dernière et solennelle pensée de l'Eglise sur l'objet et le but de la dévotion au Sacré-Cœur et dès lors sur le sens qu'avec elle, on doit donner au nom Sacré-Cœur » (pp. 93-94). La bulle « *Miserentissimus,* continue-t-il plus loin, n'épuise pas la richesse doctrinale de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus ; elle en fait connaître historiquement quelque aspects. Les controverses actuelles, celles des derniers siècles en ont précisé d'autres » (*Ibid.* p. 106). Immédiatement après, est alors posé le problème de l'*objet* de cette dévotion : amour créé pour les hommes, amour créé pour le Père, amour incréé. Or, vraiment, le texte susdit de l'encyclique, tout en nous renseignant comme nous l'avons remarqué, sur un aspect historique, ne nous renseigne-t-il pas en même temps sur la dévotion elle-même dans ce qu'il y a en elle de plus important et de primordial ? Et dans la discussion concernant l'objet de cette dévotion,

La suite du texte renforce encore nos assertions : « Et c'est, à juste titre, Vénérables Frères (allusion à toutes les espérances que nous devons placer dans le Sacré-Cœur — nouveau Labarum de notre temps — à ce salut que les hommes doivent demander et attendre de lui), *car, dans ce symbole le plus heureux et dans la forme de dévotion qui en découle ne retrouve-t-on pas la synthèse de toute la religion et la règle de la vie la plus parfaite*, puisque, par là, les âmes sont amenées plus rapidement à une connaissance approfondie du Christ Seigneur, qu'elles sont excitées plus efficacement à l'aimer avec plus d'ardeur et à l'imiter de plus près[1] ».

Telle est l'incomparable excellence du culte du Sacré-Cœur. Il se situe au centre même du christianisme, au centre même de tous les mystères de notre sainte religion. Il ne s'agit donc point de quelque chose d'accidentel ou de secondaire ni non plus d'un aspect essentiel, mais encore restreint, limité, qui n'atteindrait le mystère du Dieu-Amour que par manière d'extension, de conséquence ou de conclusion. « Synthèse de toute la religion », dit clairement Pie XI ; synthèse de tous les mystères, visant ceux-ci au centre d'eux-mêmes, commenterons-nous plus loin, norme de la perfection et de la sainteté, car, comme le texte l'explique, c'est à partir de cette connaissance plus approfondie du Christ Jésus que s'origine et se développe toute croissance de notre vie spirituelle. N'est-ce pas dans cette connaissance réelle, vitale, vécue, expérimentale que saint Paul, à genoux, demandait à entrer, parce que c'est « cette connaissance de la Charité du Christ qui surpasse toute connaissance », *qui est seule* capable de nous remplir de

---

est-il admissible de le voir passé entièrement sous silence et d'apprendre que dans les documents pontificaux et dans la liturgie nous n'avons que le décret du 26 janvier 1765 (réponse au *Memoriale* des évêques de Pologne) celui du 4 avril 1900 (*Analecta ecclesiastica*, 1900 ; t. VII, p. 206) et l'hymne des Vêpres de l'*ancien* office du Sacré-Cœur (cette hymne pourtant était reprise textuellement à Matines dans le nouveau) « avec une allusion *plus ou moins directe* à l'amour incréé » ? (Cf. *Ibid.* p. 118.) C'est nous qui soulignons.

1. « Ac jure id quidem, venerabiles fratres ; *in illo enim auspicatissimo signo atque in ea, quæ exinde consequitur, pietatis forma nonne totius religionis summa* atque *adeo perfectioris vitæ norma continetur* quippe quæ et ad Christum Dominum penitus cognoscendum mentes conducat expeditius et ad eundem vehementius diligendum, pressiusque imitandum animas inflectat efficacius » (*Ibid.* p. 167) ? C'est nous qui soulignons.

« toute la plénitude de Dieu ? » (*Eph.*, III, 19). Et l'apôtre saint Pierre ne formulait-il pas comme vœu final de sa seconde épître la double croissance dans la grâce et dans la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (Cfr III, 18) ?

A propos des controverses actuelles dont parle le P. Hamon dans son *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur* et dont fait mention son texte de la note[1] p. 279 nous lisons ce même passage de l'encyclique cité comme suit : « Pie XI écrit dans la bulle *Miserentissimus Redemptor* : Le Cœur Sacré de Jésus surmonté d'une croix, brillant au milieu des flammes... *est le* (souligné par l'auteur pour marquer qu'il ajoute au texte) symbole le plus heureux, et dans la forme de dévotion qui en découle, ne retrouve-t-on pas la synthèse de toute la religion et la règle d'une vie parfaite, etc. ? » (*Op. cit.*, p. 137).

Il suffit de comparer ce texte au texte authentique cité dans la note[2] p. 279 pour s'apercevoir que le sens en est devenu tout différent. Ce n'est pas seulement *dans la forme de dévotion qui découle de ce symbole le plus heureux* qu'il faut chercher la *synthèse de toute la religion* et la *règle d'une vie parfaite*, mais c'est *dans* le symbole lui-même et *dans* la forme de dévotion qui en découle, les deux pris conjonctivement, que nous trouvons l'abrégé de tout le christianisme, car celui-ci est non seulement morale, ascèse, mais aussi doctrine de vie. Le sens du mot « abrégé », « synthèse » de toute la religion suppose, certes, tout ce qui de l'attitude religieuse intérieure s'exprime au dehors dans l'observation de la loi morale, des préceptes et des conseils ainsi que dans les diverses pratiques religieuses, mais il inclut également l'*ensemble des vérités* commandant cette attitude, à savoir, dans la religion chrétienne, la découverte du mystère de Dieu par le moyen de l'Incarnation rédemptrice et de toutes ses conséquences. On comprend alors pourquoi le Sacré-Cœur est considéré par Pie XI comme le signe choisi et vraiment adapté, une référence divine, symbole tout à la fois « le plus favorable et le plus divin ». On comprend alors pourquoi à la suite de Léon XIII, il nous invite à le prendre comme un nouveau labarum, un gage de salut et de victoire dans lequel nous devons placer « toute notre espérance ». On comprend enfin, comment « en » un tel signe, en cette démarche du Christ nous rappelant tout le mystère de l'Amour de Dieu tel qu'il s'est comme sensibilisé dans son humanité, « dans ce

symbole le plus heureux et dans la forme de dévotion qui en découle », se trouvent véritablement « toute la synthèse de la religion et la norme de la vie la plus parfaite[1]. »

Nous retrouvons d'ailleurs la pensée pontificale se développant tout au cours de l'encyclique selon une rigoureuse continuité.

« Parmi les pratiques plus particulières du culte du Sacré-Cœur se remarque et mérite d'être rappelée comme la plus excellente la pieuse consécration, par laquelle, référant à la Charité éternelle de Dieu ce que nous sommes et tout ce que nous avons reçu, nous nous vouons au divin Cœur de Jésus[2]. »

Que l'on veuille bien remarquer comment la traduction que nous proposons suit exactement le texte latin, car la plupart des versions que nous avons consultées ne respectent pas cette nuance et souvent altèrent absolument le sens du texte. La consécration par laquelle nous nous vouons au Cœur de Jésus est inséparable de cette référence active dans laquelle nous offrons à l'éternelle Charité de Dieu tout ce que nous sommes et tout ce que nous possédons. Il ne s'agit point ici de reconnaissance préliminaire ou concomitante de l'Amour de Dieu et de sa bonté, simple rappel accidentel d'une vérité évidente, mais qui en l'occurrence serait banale, parce que sans relation véritable avec l'*acte* même de consécration que nous faisons. Telle serait par exemple une consécration faite à quelque saint, simple mise « sous sa protection », manière de nous recommander à lui, de lui confier ce qui n'appartient strictement et totalement qu'à Dieu. La grammaire n'autorise point d'envisager le sens du texte selon cette proposition. L'incise : *nos nostraque omnia æternæ Numinis caritati accepta referentes*, dans laquelle *nos nostraque omnia... accepta* est à la fois complément direct du verbe de la proposition principale *devovemus* et de *referentes*, signifie que l'*acte* de volonté — dans lequel consiste essentiellement notre *consécration* au Sacré-Cœur — s'opère justement sous la lumière qui nous fait reconnaître que la

1. Cf. pour tous les textes cités entre guillemets *Mis. Red.* dans les *Acta Ap. Sed.*, pp. 166-167.

2. « At certe inter cetera illa, quæ proprie ad Sacratissimi Cordis cultum pertinent, pia eminet ac memoranda est consecratio, qua, nos nostraque omnia *æternæ Numinis caritati* accepta *referentes*, *divino Cordi Jesu devovemus* ». (*Ibid.* p. 167). C'est nous qui soulignons.

matière même de cet acte nous la devons à l'Amour éternel et que l'*objet dernier que nous y visons* est ce même *Amour éternel.*

N'est-ce pas là ce que d'instinct comprend si bien la piété populaire ? Pour elle, c'est tout un de recourir à la médiation du Christ et de lui demander pardon comme à Dieu. Elle se jette au pied de la croix lorsqu'elle se repent de ses péchés... Pour elle aussi, se donner à Jésus-Christ, c'est identiquement se donner à Dieu. Car Dieu s'est révélé à nous, s'est donné à nous dans le Christ. Le Christ n'est pas seulement une manifestation quelconque de Dieu, il est TOUTE la révélation de Dieu. Or, Dieu est Amour. Et de cet Amour, le mystère de l'Incarnation rédemptrice est l'expression la plus haute. Le Cœur de Jésus n'est pas seulement le *symbole* de l'Amour divin, il est l'*Incarnation* de cet Amour. Ce sont « des trésors infinis d'amour que Dieu répand miséricordieusement sur nous dans le Cœur de son Fils, blessé par nos péchés », dit l'oraison de la fête. Si donc Dieu s'est penché sur notre humanité coupable à travers le Christ, si c'est en lui que nous trouvons rédemption, paix et vie, n'est-il pas normal que notre humanité dans son retour vers Dieu passe nécessairement par le Christ ; non seulement qu'elle *passe* par lui, par sa *médiation*, mais qu'elle *vise Dieu, en lui-même, dans son mystère, en le visant, lui, dans son divin Cœur.*

Cette pédagogie divine du Mystère du Christ, en qui s'opère vraiment la rencontre et la jonction de Dieu et de notre humanité, se montre donc parfaitement adaptée aux exigences, aux besoins, aux aspirations de la nature humaine. Il n'est point étonnant que le sens chrétien populaire (en dépit de certaines déviations toujours possibles), avide comme il est de concret autant que d'unité, ait saisi aussitôt, dans cet objet vivant et prenant d'un symbole si émouvant, le sens même de la Charité, le tout de la Religion. C'est pourquoi aussi s'explique l'insistance de l'Église voulant que soient périodiquement repris dans les exercices du culte officiel l'acte de *Consécration du genre humain au Sacré-Cœur de Jésus* et l'*Acte de Réparation*, et que, par l'emploi de la langue vulgaire, le peuple chrétien tout entier y soit comme plus intimement associé. C'est à la condition d'entrer dans cette perspective totale du culte du Sacré-Cœur qu'il devient possible d'en pénétrer toute la beauté et toute la profondeur et d'atteindre à la réalisation de ce vœu

formulé jadis par le Cardinal Pie et, après lui, par maint apôtre et écrivain du siècle passé, de voir la théologie entière illuminée et rayonnant à partir de ce centre. Hélas ! cette théologie du Sacré-Cœur n'occupe guère que deux thèses dans le traité du *De Verbo incarnato !* Le *De Deo Redemptore* qui en est tout entier l'exposé l'ignore trop souvent. Quiconque veut se constituer une petite bibliothèque d'ouvrages sérieux dans ce domaine, se trouve bien vite embarrassé et déçu. C'est tout un approfondissement du dogme et de la spiritualité qui s'en inspire à la lumière du Sacré-Cœur, que nous souhaiterions. Certains ouvrages de maîtres tels ceux de Scheeben, du P. Mersch, S. J., le laissent d'ailleurs entrevoir en passant. Il est indéniablement certain que devant une présentation vraiment théologique de cette doctrine cèderaient toutes raisons d'opposition jusqu'ici, hélas ! parfois trop justifiées !

Aussi, sommes-nous heureux de signaler à cet égard l'opportunité du Congrès National Français du Sacré-Cœur qui s'est tenu à Montmartre, du 14 au 17 juin 1945, à l'occasion du centième anniversaire de l'*Apostolat de la Prière.* C'est au R. P. Ch. Parra, S. J., directeur général de cette association, que revient le projet de ce congrès ; nous l'en félicitons, ainsi que de sa réalisation qui fut très réussie. Puisse cette initiative — la toute première depuis les apparitions du Sacré-Cœur, voilà quelque 278 ans ! — être suivie de beaucoup d'autres tant en France qu'à l'étranger !

LE SACRÉ-CŒUR ET LA DOCTRINE DU CORPS MYSTIQUE

Le sujet d'étude du Congrès fut : « Le Sacré-Cœur et l'Église à la lumière de l'encyclique *Mystici Corporis Christi* ». Sept rapports avaient été préparés à partir d'elle. C'est le R. P. Lebreton, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris, qui en avait élaboré les sujets. Le premier thème était conçu comme suit : « *C'est du Sacré-Cœur qu'est née l'Église* ». Le R. P. G. de Broglie, S. J., le traita avec sa maîtrise, sa précision théologique accoutumées. Il partit de cette affirmation que l'on peut considérer comme classique dans la tradition en Orient, avec Origène, en Occident, à partir de Tertullien, que l'Église est née de la plaie du côté percé de Jésus ; et de cette autre, inspirée de la dévotion et de la liturgie, qu'elle est née

de son Cœur. Tout d'abord, il n'y a pas de coïncidence rigoureuse dans le sens de ces deux expressions. Dire que l'Église est née du Cœur divin, — ce cœur étant le symbole de l'amour du Christ pour les hommes, symbole non seulement de cet *amour de bienveillance générale* se trouvant dans le Christ en vertu de son Incarnation, mais d'un amour très défini, *l'amour rédempteur*, ne voulant porter ses fruits propres qu'en passant par la mort, — dire cela signifie que l'Église tire sa vie de l'amour toujours *actuel* de Notre-Seigneur, amour du Christ glorieux qui, à raison de son immolation passée, se trouve être actif et efficace. La vie de la grâce qui sanctifie et divinise chacune de nos âmes procède donc d'une *volonté de salut* et de *salut social*, c'est-à-dire d'un *amour*, mais d'un amour qui a porté le Christ *à se livrer sur la Croix pour son Eglise ;* amour qui ne se veut d'autre fécondité que celle dont son *immolation* a été la condition et le principe. C'est une tentation séduisante peut-être que de vouloir se passer de la Rédemption par la Croix mais la volonté du Verbe fut de s'incarner pour être le *Sauveur* de ses frères et cette volonté ne devait pas se réaliser par une sorte d'action physique semblable à celle qui émane des astres. Le Christ *a décidé lui-même* de vivifier le monde par sa Passion. Son Père, lui remettant en mains toutes choses, a laissé à sa discrétion « l'institution même de l'Économie de notre salut qu'il a donc appartenu au Christ de choisir et d'organiser librement et à son gré[1] ». Il aurait pu venir en ce monde comme le Vainqueur-né du péché et de la mort. Il ne l'a pas voulu. Pour vaincre en nous le péché et nous délivrer de la mort, Il a voulu goûter la mort et succomber sous le poids du péché.

L'autre formule : l'Église est née du côté percé du Sauveur est, on le sait, patristique. Elle présente l'avantage de se rattacher, en ce qui concerne cette naissance, à la préfiguration et au symbole contenus dans l'Écriture : naissance d'Eve à partir d'Adam, flot de sang et d'eau au Calvaire. Cette formule présente la complexité d'un symbolisme à deux degrés, analogue au symbolisme sacramentel. La naissance d'Ève, elle, est un pur symbole de la naissance de l'Église, tirée du nouvel Adam comme Ève du premier homme. Elle est un pur signe

1. Cf. *Le Sacré-Cœur de Jésus et la Doctrine du Corps Mystique, op.cit.* 29. p.

(signum tantum). L'effusion du sang et de l'eau jaillissant du Cœur divin sur la Croix est l'accomplissement déjà de ce qui était figuré au Paradis terrestre. Avec la mort de Jésus, la rançon du salut est achevée. Cette effusion est plus d'ailleurs qu'une figure des flots de grâces qui seront répandus dans l'Église au jour de la Pentecôte *(res)* ; les réalités promises dans la naissance d'Ève reçoivent ici déjà un commencement substantiel de réalisation ; on pourrait parler de réalisation virtuelle *(sacramentum et res).* Comparant donc ces deux formules, il appert que si le glissement est facile de l'une à l'autre, nonobstant leurs origines différentes, il est indéniable que la plus récente marque un progrès sur la précédente, non pas en tant qu'elle s'attacherait à un symbolisme *emblématique* plutôt qu'à un symbolisme *historique*, mais parce qu'elle distingue que l'Église découle de l'amour toujours *actuel* du Christ et qu'elle serre ainsi de plus près la vivante réalité. L'Église naît à tout moment du Christ comme le Christ lui-même naît et est engendré en tout moment du Père.

Le P. de Broglie analyse ensuite les *rapports intimes* de l'Église avec le Cœur du Christ. L'Église, en naissant du Cœur de Jésus, ne « sort » pas de lui ; elle naît du côté de Jésus et elle y demeure. Etre et vivre *dans* le Cœur de Jésus n'est pas la condition exclusive d'âmes privilégiées, soulevées par la connaissance, par l'amour, par quelque grâce puissante ; c'est la condition fondamentale de l'Église, enveloppée toute par l'amour parfait et efficace de son Epoux. En outre, c'est le Cœur du Christ qui *vivifie* l'Église. Ce caractère d'inhabitation permanente de nos âmes *dans* le Christ entraîne une réciprocité spirituelle mutuelle à l'instar de celle qu'attestent saint Jean et saint Paul soit entre les Personnes divines, soit entre le Christ et son Corps Mystique. L'Église, objet de l'amour du Cœur de Jésus, aime, elle-même, tout entière, *par* ce Cœur.

Ce résumé trop bref du rapport du P. de Broglie ne suggère que fort imparfaitement la richesse et la profondeur de ses aperçus, sa construction claire, sa pensée exigeante, critique et nuancée. Tout en se limitant à l'examen d'un point de vue très caractéristique, des choses essentielles ont été dites qui peuvent dépasser le sujet et intéresser le culte du Sacré-Cœur dans toute son ampleur. Et tout d'abord un aspect important concernant ce culte et son objet a été ici souligné, aspect qui

s'impose particulièrement à l'attention en ce temps où certain humanisme chrétien tend à gauchir l'authentique mystique de l'*Incarnation rédemptrice* en une mystique plus terrestre, celle de l'*Incarnation* tout court.

Dans une réaction vigoureuse et tout à fait justifiée, le P. de Broglie établit, au contraire, que c'est le dogme de la Rédemption, avec sa communion aux mystères de la mort et de la résurrection du Seigneur, qui est vraiment au centre de toute la théologie sacramentaire et de toute la morale chrétienne. Ajoutons que c'est lui qui nous fait entrer le plus avant dans la connaissance même de Dieu, de ses perfections infinies et surtout de son infinie charité. Toute conception, donc, de l'objet du culte du Sacré-Cœur, qui, à partir de l'amour humain de Jésus tel qu'il se manifeste dans sa vie et surtout dans sa mort, ne « s'étendrait » ensuite qu'au seul amour divin de l'Incarnation, refusant de le reconnaître dans tous les autres actes du Christ, en particulier dans sa mort, ou dans ses innombrables bienfaits, très spécialement dans celui de l'Eucharistie, est, de ce point de vue, tout à fait boiteuse et inadéquate[1]. A supposer même que l'on admette la thèse du rapporteur sur l'institution de l'économie d'une rédemption *douloureuse* par la seule volonté humaine du Christ (thèse discutable étant donnés certains textes scripturaires)[2], on ne serait pas dispensé pour autant d'admettre que, dans cette décision *libre* du Christ, au même titre que dans tous les autres actes de Celui-ci, sa Personne — la Personne divine du Verbe — se trouve elle-même *engagée* et *exprimée*. Or, ce que nous affirmons ici de la *Personne du Verbe*, nous devons l'affirmer aussi de son *Amour divin* puisque cette Personne s'*identifie* à cet Amour divin. C'est de cette manière qu'avec saint Paul nous pouvons comprendre que le *Christ crucifié* constitue vraiment le *signe* à la fois le plus humain et le plus touchant, le plus divin aussi et le plus éclatant, de cette Charité incréée du Verbe, commune évidemment au Père, au Fils et à l'Esprit, mais possédée par

1. Vermeersch, *op. cit.*, t. II, p. 100 ; Billot, *De Verbo incarnato*, ed. 7ª, th. 38, § 2, p. 367.
2. La thèse du P. de Broglie a été défendue par Maurice de la Taille, S.J., dans son *Mysterium fidei, Elucidatio VIII*, pp. 93-99.

chacune de ces Trois Personnes selon une relation réelle, personnelle et distincte[1].

On voit, en conséquence, qu'il n'est pas suffisant, lorsqu'on parle de l'objet matériel du culte du Sacré-Cœur, de nommer le cœur de chair de Notre-Seigneur — cœur vivant d'une personne vivante — mais qu'il faut le montrer *blessé* à cause de nos péchés. La cicatrice de cette blessure doit être formellement mentionnée dans l'objet matériel pour que celui-ci soit apte à désigner vraiment l'amour rédempteur. Ainsi :

1° L'objet matériel s'harmonise mieux avec l'objet formel du culte du Sacré-Cœur, lequel est précisément *tout* l'amour de Jésus mais avec insistance sur le caractère essentiellement rédempteur de celui-ci ;

2° La réparation envers l'Amour offensé s'y trouve directement incluse comme dans la définition même du culte ; l'acte de ce culte étant non point un acte quelconque d'amour, mais essentiellement un acte d'amour *réparateur*, c'est-à-dire à la fois une oblation, une consécration totale faite par amour mais en amende honorable, dans le dessein spécial de réparer ;

3° C'est ainsi également que l'on rejoint davantage la liturgie nouvelle dont il est permis de dire sans la moindre exagération qu'elle est une liturgie du *Cœur blessé* (Cfr. : Invitatoire des Matines, Hymnes des Vêpres, des Laudes, Oraison, Évangile, Préface, Communion). On remarquera d'ailleurs que le Christ, apparaissant à Paray-le-Monial, nous a montré lui-même son Cœur avec les stigmates de sa Passion ;

4° Dans la querelle concernant l'objet du culte du Sacré-Cœur, ceci nous conduirait à tenir compte davantage de ce que la question ne se pose pas exclusivement sur un plan philosophique mais sur un plan théologique. Ce problème précis n'est donc point entièrement résolu par la question : de quoi le cœur humain est-il le symbole ? — avec application ensuite au Cœur du Christ. Mais bien par cette autre : étant donnés tous les aspects et les éléments que nous *devons* considérer dans le Christ (en vertu de l'Écriture, de la Tradition aussi bien que de la dualité des natures dans l'unité *concrète* de la Personne

1. *Commendat autem caritatem suam Deus in nobis : quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est.* (*Rom.*, v, 8).

du Verbe), quels sont de ces aspects et de ces éléments ceux dont son cœur de chair est le symbole ?

L'origine de l'Église, née du Cœur blessé du Seigneur, nous révélait la fécondité infinie de ses souffrances et de son Amour. Il était réservé au T. R. P. Lebesconte, Supérieur général des Eudistes, de nous exprimer cette infinie fécondité en nous montrant « *dans le Sacré-Cœur, la source de toutes les grâces.* » C'est au Cœur de Jésus en effet, ou si l'on préfère à l'Amour *rédempteur*, que nous devons, avec le pardon de nos péchés, le don même de la grâce sanctifiante, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit ; c'est à lui que nous devons le Saint Sacrifice de la messe et ces instruments vitaux, trempés dans son sang, les Sacrements ; c'est à lui que nous devons la grâce d'union à Marie, corédemptrice, médiatrice de toutes les grâces, appelée à donner au Christ sa chair passible et mortelle et associée étroitement à son œuvre salvatrice ; c'est à lui enfin que nous devons la grâce même de la souffrance — de toutes la moins comprise et la moins appréciée — qui, cependant, nous rend conformes au divin crucifié. Toutes ces grâces, de même que les charismes et particulièrement ceux qui donnent à l'Eglise son organisation, sa structure, son visage extérieur, — à savoir le triple pouvoir du Magistère, de l'Ordre et de la Juridiction, — découlent de la croix et s'y réfèrent *formellement*, puisque c'est là que la source en a été ouverte.

Une objection se dessine pourtant : n'est-ce pas le Saint-Esprit qui est en nous la source des grâces, n'est-ce pas lui qui purifie, régénère, sanctifie et vivifie ? La mission de Jésus n'est-elle pas entièrement terminée, l'Esprit-Saint étant ce Consolateur, promis au monde et venant après le Christ ? La solution du rapporteur à cette difficulté est classique, trop classique même. L'action du Saint-Esprit dans nos âmes s'explique pour lui par une simple appropriation. Le T. R. P. Lebesconte insinue cependant, quoique de manière relativement fort discrète, le caractère *efficace* de l'Amour rédempteur et l'influence active de la sainte humanité du Christ dans son corps mystique. Toute la théologie du Sacré-Cœur pourrait recevoir de cette considération, si elle était plus poussée, une singulière ampleur. L'amour humain du Christ ne nous révèle pas seulement l'Amour divin à la façon d'un *signe théo-*

rique, introduisant purement dans la *connaissance* de ce qu'il signifie, mais par la vertu de la divinité, dont cet amour est le canal et l'instrument, il agit à la façon d'un grand Sacrement, d'un *signe pratique* communiquant l'Amour infini. Comme le dit pertinemment saint Thomas dans un passage repris par l'encyclique *Mystici Corporis Christi* : « Tout ce que l'Esprit-Saint accomplit de divin dans nos âmes doit y être aussi attribué au Christ[1]. » Dans l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu, l'amour humain nous introduit non seulement dans la *connaissance* de l'Amour du *Fils* mais dans celle de l'Amour du *Père*, nécessairement corrélative à la première, et dans l'*application* à nos âmes de la Rédemption, ce même amour humain du Verbe intervient dans la spiration de l'Esprit-Saint, Amour infini en nos âmes.

Dans sa *Théologie du Corps Mystique*, le regretté P. Mersch, S. J., a écrit sur ce point précis de fortes pages[2].

En liminaire d'un autre rapport intitulé : « *C'est le Sacré-Cœur qui est la source et le symbole de l'amour du Christ* », S. Exc. Mgr Mathieu, évêque d'Aire et Dax, rappelle comment un double danger a menacé la piété chrétienne. Nier que nous devons notre salut à l'amour divin du Christ (hérésie arienne) ; nier que nous devons notre salut à l'amour humain du Christ (docétisme). « Dans le Christ, Dieu nous aime, mais aussi dans le Christ suivant la pensée de Maxime de Turin citée par l'encyclique, « c'est sa propre chair qui nous aime et qui nous sauve[3] ».

C'est bien notre humanité pécheresse que le Christ a réellement prise, c'est bien elle qui nous sauve, c'est elle qui, loin d'être obstacle, est instrument de salut. Dieu ne nous a pas sauvés en se passant de notre humanité, mais plutôt en passant par elle. L'humanisme chrétien, sans méconnaître la profondeur de la chute originelle, maintient que notre nature humaine est bonne en elle-même sans l'être par elle-même, qu'elle s'avère vraiment guérissable. C'est pourquoi l'humanité du Christ veut nous aimer et s'aimer en nous. C'est pourquoi

1. *Comment. in Ephes. cap. II, lect.* 9.
2. *Op. cit.* t. II, ch. xv, pp. 131-140.
3. Cf. *Compte rendu du Congrès*, p. 61.

lorsqu'elle se penche sur nos blessures, c'est bien notre humanité qui nous aime, mais aussi c'est Dieu qui nous aime et il n'est pas possible que Dieu nous aimant par l'humanité de son Christ, son amour ne nous transforme pas. Des effets merveilleux doivent être attendus de l'amour de ce bon Samaritain. « Comme la nature humaine et divine sont dans le Verbe incarné distinctes mais inséparables, ainsi l'amour humain et divin sont en lui distincts et inséparables. Le premier est pour le second un *instrumentum coniunctum* et l'intimité entre l'instrument humain et l'amour divin est assez profonde pour justifier ces expressions qui semblent contradictoires : un Dieu pleure, un Dieu souffre, un Dieu meurt parce qu'il nous aime[1]. » Tout docétisme même mystique doit donc être répudié. L'humanité du Christ ne s'interpose jamais entre Dieu et nous comme un *trait de séparation* mais elle est toujours un *trait d'union* : en sorte que jusque dans la plus profonde intimité mystique, c'est toujours notre humanité qui nous aime.

Mais, outre cette unité naturelle spécifique entre le Christ et nous qui fait que sa chair est notre chair, une unité supérieure nous lie au Sauveur, l'unité mystique et surnaturelle. Le Christ s'aime lui-même, Il s'aime lui-même en nous aimant dans son corps mystique, Il nous aime pour que nous en soyons ou parce que nous en sommes. Or, l'amour qui nous identifie ainsi au Christ, non au Christ docteur ou thaumaturge, mais au Christ mort et ressuscité, c'est l'Amour rédempteur. Cet amour est évidemment un amour humain, cependant « en (majuscule dans le texte) remontant jusqu'aux sources de la Rédemption, on y rencontre l'Amour divin qui nous sauve. Non pas cet amour que nous révèle son activité créatrice, mais cet amour qui relève de son activité immanente. C'est l'amour du Père pour son Fils *(dilectio qua dilexisti me)* qui descend des profondeurs de l'éternité jusque dans notre monde pécheur. Mais il y est descendu en allumant dans le cœur du Christ « une fournaise ardente de charité » et ce cœur humain nous aime en réalisant une merveille : l'unité mystique[2] ». Le lien entre ces deux amours est donc incontestable. Mais ceci n'est pas suffisant ; ce qu'il faut comprendre — et que l'émi-

1. *Ibid.*. p. 63.
2, *Ibid.*, p. 64.

nent rapporteur ne dit pas — c'est que l'amour humain et l'Amour divin dans le Christ, non seulement sont concrètement inséparables mais c'est que l'un, l'amour humain, *exprime* et *signifie* nécessairement l'autre, l'Amour divin. C'est donc ne pas considérer l'amour humain du Christ en lui-même *tel qu'il est*, avec tous ses caractères et ses effets propres, que de « *prescinder* » de cette nécessaire *expression* et *signification* de l'Amour divin. Le cas du Christ est un cas unique, original, irréductible à tout autre et absolument ineffable. C'est *par sa réalité même* que l'amour humain de Jésus est tout entier *symbolique*. Ce caractère ne lui est pas surajouté ; il lui appartient intrinsèquement à cause de cette unité vitale, réelle, personnelle, propre à l'union hypostatique. Ceci n'entraîne d'ailleurs aucune confusion ni mélange des deux natures puisque c'est l'humain qui est *assumé* et donc, qui participe dans une participation créée au divin. Mais alors le *symbolisme* du cœur (qui s'attache normalement déjà à l'amour de *toute* la personne) — même restreint, soi-disant, à l'amour *humain* du Christ à cause de cette relation *naturelle* du cœur de l'homme à sa vie affective — *doit inclure formellement l'Amour incréé* puisqu'il le *signifie* nécessairement. Signe et chose signifiée forment une unité. On ne peut saisir l'un sans saisir l'autre. Le signe comme signe ne peut être connu sans que soit connue du même coup la chose signifiée.

Un quatrième rapport du R. P. V.-M. Breton, O. F. M. : « *L'Eucharistie, don du Cœur de Jésus, modèle et moyen principal de l'unité du Corps mystique* », mérite lui aussi d'être signalé du point de vue de la pensée maîtresse qui nous inspire. C'est à regret que nous ne pouvons en détailler toutes les richesses. Dans un raccourci magistral, le rapporteur montre comment le Christ Jésus, Fils de Dieu et fils de Marie, Verbe éternel et universel Sauveur, Médiateur unique, tête et chef de l'Eglise, *réconcilie*, *pacifie*, *restaure* en Lui toutes choses dans l'unité ; fonction de récapitulation qui est une fonction d'*amour*.

« Voilà pourquoi l'Homme-Dieu est symbolisé par son Cœur, organe de l'amour non seulement dans la littérature et la psychologie profane mais encore dans la psychologie biblique et la littérature sacrée où le cœur, le Cœur de Dieu, le Cœur de l'homme, le Cœur de l'Homme-Dieu, paraissent à chaque page,

en appels passionnés, en prévenances réciproques, en un duel d'amour interminable et triomphant[1]. »

Mais cette fonction à l'égard de la créature épuise-t-elle tout ce que la Révélation nous apprend de l'activité de l'Homme-Dieu ? Ne nous est-il pas permis de tenter d'approfondir son mystère ? « De soupçonner qu'au delà de la réconciliation, de la Rédemption, œuvre d'amour envers la créature coupable, l'Incarnation suppose une œuvre d'amour envers Dieu infiniment digne d'être aimé et qui se crée dans l'Homme-Dieu, dans le Cœur de cet Homme-Dieu, un Aimé et un Aimeur digne de lui ?

« Cette conception grandit immensément la fonction du divin Cœur de Jésus ; elle y pressent une réplique créée, dans l'ordre des *finis* du procédé trinitaire ; dans le Cœur de Jésus un miroir de l'Esprit-Saint, amour commun du Père et du Fils ; dans Jésus le principal, le suprême objet des complaisances éternelles de la Très Sainte Trinité, à qui il suffit en tout et toujours. *Cor Jesu in quo sibi Pater bene complacuit.* Cette invocation concrétisant tant de textes connus nous rassure ! (Matt., iii, 17 ; xvii, 5 ; Marc, i, 11 ; Luc, iii, 22 ; *I Petri*, i, 17). Notre élan ne nous a pas emportés trop haut[2] » ! En conséquence, toute l'orientation du Cœur du Christ nous est livrée. Objet premier des complaisances divines, cause des munificences de Dieu envers ses autres créatures, par réciprocité, le Cœur de Jésus a pour objet premier de son amour et de ses complaisances la Trinité Sainte à laquelle, en vertu de l'onction sacerdotale qui le marque, Il s'offre en sacrifice dans l'élan d'un amour *extasié*.

Ayant ensuite montré avec bonheur comment entre l'âme du Corps mystique, l'Esprit-Saint, et l'organe régulateur de toute la vitalité de ce Corps, le cœur, en l'occurrence le Cœur de Jésus, il n'y a pas dualité de principes, le rapporteur insiste à partir de cette idée du Cœur de Jésus, centre, moteur et modèle de tous les cœurs, sur la manière dont son œuvre de récapitulation s'achève en son propre être théandrique de façon absolue et définitive : homme, le Christ assume en sa chair la nature matérielle, en son âme la nature immatérielle,

1. *Ibid.*, p. 89.
2. *Ibid.*, pp. 89-90.

le tout en l'Unité de son Humanité ; et parce qu'il est Dieu, il ramène la créature à son Créateur en l'unité de sa Personne. Mais son œuvre de récapitulation s'achève aussi par son sacrifice eucharistique, dans lequel il transsubstantie le pain et le vin, nourriture naturelle de l'homme, en sa chair et en son sang, pour en faire une nourriture divine, spirituelle, nous incorporant toujours plus à notre divin Chef.

Un cinquième rapport, traité par le T. R. P. Buzy, Supérieur général des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram, se formulait ainsi : « *C'est le Sacré-Cœur, source de l'Amour rédempteur, qui nous associe à la réparation de l'honneur de Dieu et à la sanctification des hommes* ». Le P. Buzy y met en évidence que la Rédemption s'avère impensable *sans* le Sacré-Cœur et cela tant pour le théologien que pour la piété. Hélas ! dit-il, la théologie de la rédemption n'a pas fait place assez grande à l'amour lui-même ! En présence de cette formule paulinienne : « Le Christ m'a aimé et Il s'est livré pour moi » (*Eph.*, v, 2), nous avons le plus souvent *juxtaposé* des notions au lieu de les *coordonner*. Pour penser comme saint Paul, il nous faut dire que l'amour du Christ est la *cause* de sa mort, tout comme *a fortiori*, Il est la cause des bienheureux effets de celle-ci.

Examinant la Rédemption en elle-même, ce qui nous frappe dans la rançon de notre rachat, c'est le caractère surabondant de celle-ci. La Rédemption du Christ n'est pas une rédemption au rabais, celle dans laquelle il n'aurait le souci de satisfaire qu'en stricte justice, celle que nous pourrions conjecturer d'un rédempteur officiel, sans cœur et sans amour. Tel n'est pas précisément notre divin Sauveur. *Miserator et misericors Dominus*, dit le psalmiste ; *Miserentissimus Redemptor*, dit l'Encyclique. Notre Rédempteur a des entrailles de pitié et de miséricorde. Son amour, loin d'économiser est prodigue ; son cœur gaspille, il est excessif en dévoûment, il a aimé jusqu'à la folie. Que si l'on demande ici le pourquoi, ce n'est pas du côté de la justice de Dieu qu'il le faut chercher, mais du côté des hommes, car, se réservant, notre Rédempteur ne nous eût jamais atteints.

Mais de plus, pour achever la rédemption du monde, le Christ veut bien avoir besoin de notre concours. Il accepte une sorte d'impuissance personnelle dramatique. Sans doute

n'est-il pas lié cependant par ces moyens de salut visible qu'il a lui-même voulus, mais le miracle de l'invisible reste pourtant, de par sa volonté, l'exception.

Or, la théologie de notre collaboration à la Rédemption ne peut se construire sans le Sacré-Cœur. Car si le Christ, comme le dit l'encyclique, en a disposé ainsi non par indigence ou faiblesse, mais plutôt « pour un plus grand honneur de son Epouse sans tache[1] », c'est qu'il lui donne ainsi équivalemment le témoignage du plus grand amour. Si le Rédempteur daigne avoir besoin de ses rachetés, c'est qu'Il les aime d'un amour d'estime, d'un amour ennoblissant. Il ne se contente pas de nous sauver, mais nous engage à sa vigne et nous revêtant lui-même de ses pouvoirs et de ses dons, il veut nous couvrir des entrailles de sa miséricorde en vue de l'apostolat. Aussi bien si l'apostolat poursuit directement le salut des âmes, ne doit-il pas oublier qu'en définitive son mobile est de les donner au Christ !

En bref, le P. Buzy constate que dans l'inventaire de la Rédemption nous sommes redevables au Cœur de Jésus de tout ce que celle-ci a de surabondant et d'excessif tout comme dans notre collaboration à sa Rédemption, nous lui sommes redevables de tout ce que nous lui rendons. Ainsi le cycle est parfait, tout nous vient de son Cœur et tout retourne à son Cœur.

Quelle que soit l'excellence de cet exposé, nous ne pouvons taire qu'il n'a traité qu'un des aspects du problème de la Réparation, celui de la Réparation *en union* avec le Sacré-Cœur et nous croyons que c'est à raison de la formulation du rapport à partir de l'encyclique *Mystici Corporis Christi :* nous nous demandons si à cet égard la théologie du Sacré-Cœur ne gagnerait pas, dans les études ultérieures, à être traitée *en elle-même* et *pour elle-même.*

C'est qu'en effet, la question de la Réparation *au* Sacré-Cœur, tellement caractéristique dans les développements récents de la piété depuis Paray-le-Monial, a été complètement omise. C'est un fait pourtant que le Sacré-Cœur de Jésus n'est pas seulement l'organe du culte que nous rendons à Dieu,

1. *Mystici Corporis Christi* dans *Acta Ap. Sed. Ann. XXXV*, vol. 35, 1943, p. 213.

mais qu'il est devenu lui-même *l'objet* de notre culte réparateur et de notre amour. Et si les hommages que nous lui rendons trouvent ordinairement leur fondement dans la considération de son humanité, nous savons cependant qu'ils s'adressent toujours à sa personne *(in actu exercito)* mais même qu'ils peuvent viser la Divinité *(in actu signato)*. Telle est la véritable originalité du culte du Sacré-Cœur tel que l'Eglise aujourd'hui l'approuve et l'encourage. Qu'on en juge plutôt.

Le titre et, donc, l'objet de *Miserentissimus Redemptor* le disent explicitement. Il s'agit : « De l'universel devoir de la réparation *envers* le Sacré Cœur de Jésus[1] ». Discernant ensuite les deux formules générales du culte du Sacré-Cœur (« formæ generales *illius* cultus » : ce sont les sous-titres mêmes de la traduction P. Galtier, dans *Cathedra Petri :* le Sacré-Cœur), l'encyclique les rattache l'une et l'autre à la considération de *l'Amour incréé.*

« Si la consécration, en effet, a pour but premier et principal qu'à l'amour du Créateur réponde l'amour de sa créature, un autre devoir s'ensuit de lui-même qui est d'offrir à ce même Amour incréé une compensation pour l'indifférence, les oublis ou les injures de tous genres qui peuvent lui être faites. Cette dette est ce qu'on appelle couramment le devoir de la réparation[2]. »

Remarquable vigueur de ce préambule allant tout droit à l'essentiel. La Réparation y est définie *non comme une restauration quelconque de l'ordre créé*, bouleversé par le péché, mais comme une *compensation* de l'offense faite à Dieu, mieux encore une *compensation à l'Amour incréé.* Et le parallèle de se poursuivre entre ces deux devoirs de la consécration et de l'amende honorable, ordonnés tous deux à l'Amour incréé.

« On peut dire que les mêmes raisons poussent à observer l'un et l'autre devoir, mais celui de la réparation et de l'expiation s'impose à nous pour un motif encore plus pressant de justice et d'amour. Pour un motif de *justice*, afin que l'offense

1. *Mis. Red.* dans *Acta Ap. Sed.* p. 165.

2. « Nam si illud est in consecratione primum ac præcipuum ut amori Creatoris creaturæ amor rependatur, alterum sponte hinc sequitur, ut eidem *increato Amori*, si quando aut oblivione neglectus, aut offensa violatus sit, illatæ quoquo modo injuriæ compensari, debeant : quod quidem debitum reparationem vulgato nomine vocamus » *Ibid.*, p. 169.

faite à Dieu par nos crimes soit expiée et que l'ordre violé soit rétabli par la pénitence ; pour un motif d'*amour* afin de compatir au Christ souffrant et saturé d'opprobres et afin de lui apporter, selon notre petitesse, quelque consolation[1]. »

L'Amour increé offensé a bien droit désormais à plus d'amour puisqu'il nous a offert lui-même le pardon et nous l'a obtenu surabondant dans le Christ. Ceci revient à dire plus simplement qu'il y a droit et motif plus pressant à la communication de l'amour divin dans une union mutuelle, parce que l'Amour increé repoussé par le péché offre à l'homme aux fins de réparer — et donc de pardonner — une mesure plus grande d'amour, mesure plus grande, grâce au sacrifice rédempteur, mesure plus grande grâce aussi à notre propre expiation par la souffrance. Et c'est ce surcroît — quel surcroît inouï ! — du *motif d'amour* qu'évoque concrètement, sur le plan humain, la consolation demandée par le Christ souffrant et saturé d'opprobres.

Enfin ne suffit-il pas aussi de lire attentivement *l'Acte de Réparation au Sacré-Cœur de Jésus* publié dans les *Acta Apostolicæ Sedis* pour y relever cette particularité que c'est au *Christ-Dieu* en tant que tel et « *pour réparer l'honneur divin outragé* » qu'est présentée « *cette même satisfaction* qu'Il offrit lui-même à son Père sur la Croix et dont il renouvelle l'offrande chaque jour sur nos autels[2] ».

Le scrupule de certains théologiens ou liturgistes qui, à propos de la réparation au Sacré-Cœur de Jésus en général ou à propos de ce qui leur paraît hardiesse étrange et presque inconcevable, insinuent que ce mouvement d'âme ne correspond pas à l'esprit des formules pauliniennes lesquelles par la médiation du Christ nous conduisent toujours au Père, trouve sa solution dans l'encyclique *Mystici Corporis Christi* elle-même. Et nous ne pouvons dissimuler qu'il nous eût été agréable de voir le R. P. Lebreton ne pas omettre un aspect aussi fondamental

1. *Ibid.*, p. 169.

2. Le texte français authentique de cet *Acte de Réparation* a omis très curieusement l'épithète « divin » laquelle se rencontre dans tous les autres textes : latin, italien, espagnol, portugais, anglais, allemand, polonais. Cet accident assez étrange ne change point d'ailleurs le sens de l'offrande faite indubitablement au Christ : « *Interea ad violatum divinum honorem resarciendum quam Tu olim Patri in cruce satisfactionem obtulisti quamque quotidie in altaribus renovare pergis, hanc eandem nos tibi præstamus* ». *Acta Apost. Sedis*, 1928, p. 179.

du culte du Sacré-Cœur, alors que parmi les erreurs doctrinales et ascétiques dénoncées par le pape, il en est une — la toute dernière — relative à la prière, qui condamne le scrupule susdit et qui offrait une occasion magnifique d'exposer la Réparation *au* Sacré-Cœur de Jésus. Voici quelques extraits de ce passage si frappant pour toute notre doctrine. « Il en est enfin qui disent que nos prières doivent être adressées *non pas à la personne de Jésus-Christ, mais plutôt à Dieu ou au Père éternel* par l'intermédiaire du Christ, puisque notre Sauveur, en tant que tête du Corps mystique, ne doit être considéré *que* comme « médiateur entre Dieu et les hommes ». « Pareille doctrine est contraire non seulement *à la pensée de l'Eglise* et *aux habitudes chrétiennes, mais encore à la vérité*... Tous les chrétiens doivent savoir et comprendre clairement que Jésus-Christ-homme est en même temps Fils de Dieu et Dieu lui-même[1]. » Est-il d'ailleurs nécessaire de dire que par « prières adressées au Christ », le pape n'entend point se restreindre ici à tel ou tel aspect de la prière, entendant aussi bien par celles-ci l'expression de notre louange et de notre réparation que celle de notre demande, comme il appert de sa comparaison de l'Eglise militante, qui adore et supplie l'Agneau immaculé en la sainte hostie, en écho de l'Eglise triomphante chantant sans cesse : « A celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, louange, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles ». (*Apoc.*, v, 14.)

Pour ne pas laisser ces pages trop incomplètes, signalons en terminant l'éloquent rapport de S. Exc. Mgr Clabaut, O. M. I. : « C'est le Sacré-Cœur qui unit tous les hommes entre eux et avec Dieu », et surtout celui de S. Exc. Mgr Feltin, archevêque de Bordeaux : « Le Sacré-Cœur et l'Action Catholique », si suggestif. Leur souvenir, de même que celui de ces heures prenantes et enrichissantes passées dans la basilique de Montmartre, au cours des journées de prières, de consécration, de réparation officielles de ce Congrès, nous fait plus vivement encore souhaiter que le culte du Cœur de Jésus soit de plus en plus compris dans son incomparable unité et sa grandeur doctrinale, non seulement par le

1. *Mystici Corporis Christi, loc. cit.*, p. 237.

clergé ou par une élite chrétienne, mais par la masse du peuple. Et pour que celui-ci trouve dans du concret, à la fois l'attirance et à la fois l'expression de ce culte, nous souhaitons que, dans de nombreux pays, les sanctuaires régionaux ou nationaux dédiés au Sacré-Cœur deviennent le plus possible un centre comme celui de Montmartre. C'est le dimanche 17 juin, à 15 heures, que le congrès se clôtura, sur la butte célèbre, dans la manifestation grandiose d'un rassemblement général. Tandis que seuls étaient admis dans la basilique, les évêques, le clergé et les deux cent cinquante délégués des familles françaises consacrées au Sacré-Cœur, la foule dense de quatre-vingts à cent mille personnes, dispersée sur toute la colline et dans les jardins, pouvait suivre, grâce aux hauts-parleurs, toutes les cérémonies se déroulant à l'intérieur. Cette foule faisait, de Montmartre, une montagne vivante toute à l'écoute de l'écho des voix dans les ondes priantes et le temple de pierre s'enrichissait du prolongement d'un temple spirituel splendide. Cette foule se joignait ainsi de toute son âme à l'*Acte de Consécration de la France au Sacré-Cœur* prononcé à l'intérieur par un des plus jeunes délégués.

Enfin, par une attention spéciale du pape, et en heureuse surprise, un discours fut transmis par Radio-Vatican, le Saint-Père étant ainsi personnellement rendu présent à l'apothéose finale de ce magnifique Congrès.

Louvain Julien JACQUES, S. C. J.

PARABOLE DE L'ENFANT PRODIGUE

Étude Littéraire [1]

LE TEXTE ÉVANGÉLIQUE : Lc, XV, 11-36.

11. Il dit encore : « Un homme avait deux fils. 12. Le plus jeune dit à son père : « Mon père, donne-moi la part de biens qui doit me revenir. » Et il leur partagea sa fortune. 13. Peu de jours après, le plus jeune, ayant tout réalisé, partit pour un pays lointain, et là, dissipa tout son avoir en vivant sans retenue. 14. Quand il eut tout dépensé, survint une grande famine par (tout) le pays, et lui-même commença à manquer de tout. 15. Alors il alla se mettre au service d'un homme du pays, qui l'envoya dans ses terres paître des porcs. 16. Et il aurait bien voulu se remplir l'estomac des caroubes que mangeaient les porcs, car personne ne lui donnait (rien). 17. Rentrant alors en lui-même, il se dit : « Combien de salariés de mon père ont du pain plus qu'ils n'en peuvent manger, et moi, ici, je meurs de faim. 18. Je vais m'en retourner chez mon père, et je lui dirai : « Mon père, j'ai péché contre le ciel et envers toi. 19. Je ne suis plus digne d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes salariés. » 20. Et il s'en retourna vers son Père.

Tandis qu'il était loin encore, son Père l'aperçut et son cœur fut déchiré, il se mit à courir, se jeta à son cou, et le couvrit de baisers. 21. Le fils lui dit : « Père, j'ai péché contre le ciel et envers toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils... » 22. Mais le père dit à ses serviteurs : « Faites vite, apportez la robe la plus belle et revêtez-l'en. Mettez-lui à la main un anneau et des chaussures aux pieds. 23. et amenez le veau gras, tuez-le, mangeons, soyons en fête : 24. Car mon fils était mort, et il est revenu à la vie, il était perdu et le voilà retrouvé. » Et ils se mirent à festoyer.

25. Or, son fils aîné était aux champs. Quand en revenant il fut près de la maison il entendit de la musique et des chœurs. 26. Il appela un des serviteurs et lui demanda ce que pouvait signifier tout cela. 27. Celui-ci dit : « C'est ton frère qui est revenu, et ton père a

1. Voir ci-dessus les enseignements doctrinaux de cette parabole p. 262.

fait tuer le veau gras parce qu'il l'a retrouvé sain et sauf. » 28. Il fut pris de colère, et ne voulut pas rentrer. Alors son père sortit pour l'en prier. 29. Mais lui, en réponse, dit à son père : « Il y a des années et des années que je te sers, je n'ai jamais transgressé un de tes ordres, et à moi tu n'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis. 30. Mais que ton fils revienne, quelqu'un qui a mangé ton bien avec des courtisanes, tu fais tuer pour lui le veau gras. » 31. Il lui dit : « Mon enfant, toi tu es toujours avec moi et tout ce qui est à moi est à toi. 32. Mais il fallait festoyer et se réjouir puisque celui qui est ton frère était mort et qu'il revit, il était perdu et il est retrouvé ».

NATUREL DU RÉCIT.

Les commentaires de la parabole de l'enfant prodigue commencent le plus souvent par la traduction des images : le père est la *métaphore* de Dieu ; le fils prodigue, des pécheurs ; le fils aîné, des pharisiens ou des justes. On admet sans discussion l'allégorie : des difficultés surgissent, faux problèmes qui n'eussent pas été posés si l'on avait laissé aux images leur sens propre et tiré l'enseignement par simple comparaison, comme il se doit en parabole. Evitons l'écueil et considérons le sens propre du récit avant de préciser les applications possibles.

Un homme avait deux fils... D'après le contexte, il est très riche. Ses serviteurs, nombreux, sont bien traités (v. 17). En quelques instants il peut organiser une grande réception avec banquet, musique et chœurs (v. 22, 25).

Son fils cadet lui demande sa part d'héritage. Il la lui accorde. Faiblesse ? Imprudence ? On ne peut le dire. Les intentions réelles du solliciteur ne se révéleront que « peu de jours après », lorsqu'il vendra tous ses biens pour partir au loin. Peut-on d'ailleurs imposer à un fils très cher une formule de bonheur qui l'ennuie ?

Le cadet n'avait droit qu'à un tiers du patrimoine. La situation eût été tout autre si « l'envie d'ailleurs » avait saisi l'aîné. C'était lui le vrai successeur et pour hériter avant terme il aurait dû renoncer à la double part qui lui revenait par droit d'aînesse[1]. Mais pour lui la question ne se posait pas. Homme de devoir, il aimait le bien familial, le ton sur lequel il dit à son père, au retour du prodigue, « ton fils, qui a mangé *ton* bien avec des prostituées », prouve à la fois com-

1. Il n'y a rien « d'anormal » en tout cela. Aucune anomalie postulée par le haut enseignement de la parabole. « Ce n'est pas » la doctrine qui règle l'histoire (D. BUZY, *Les paraboles*, p. 172). La parabole est réglée par la vie courante. Ce qui fait son charme c'est que précisément, tout en restant très naturelle, très humaine, elle permettra une comparaison avec les vérités les plus hautes. Puisqu'elle peut marcher sur ses pieds, ne l'obligeons pas à marcher sur sa tête.

bien il vénérait la propriété paternelle, et méprisait la folie de celui qui avait tout vendu pour dissiper plus facilement.

Le départ en pays lointain[1], la vie de folles dépenses[2] ne donnent lieu à aucune description.

La famine, qui survient au moment où il n'a plus d'argent, explique tout naturellement qu'il soit obligé d'accepter ce qu'il y a de plus humiliant pour un Juif : servir un païen ou un apostat, et dans la fonction la plus honteuse. Berger d'animaux impurs il tombe sous la malédiction des anciens : « Maudit soit l'homme qui élève des porcs[3] ». Ayant voulu s'affranchir de l'amour paternel, il est tombé dans la plus abjecte servitude.

Seul, méprisé de tous, il est réduit à se comparer à ceux dont il est le berger, à envier leur bonheur. Ils se remplissent le ventre de caroubes[4] et engraissent. Lui, ne peut apaiser sa faim, personne ne lui donne rien[5].

Le souvenir de la maison paternelle fait surgir en lui l'image du pain abondant même sur la table des domestiques, plutôt que celle de la douleur paternelle. La faim est plus forte en lui que la contrition. L'une mène à l'autre. Humble psychologie, mais combien vraie.

Le voyage de retour n'est pas décrit.

« Comme il était encore loin son père l'aperçut ». C'est lui qui était loin, non son père. Il n'y a pas lieu d'imaginer qu'il allait chaque jour scruter l'horizon de quelque observatoire éloigné. Il est près

---

1. N'importe quel pays fait l'affaire, le jeune homme veut échapper à la surveillance paternelle, c'est tout. Singulière opinion de Holtzmann (cfr. *Lag. Ev. sel. S. Luc*, p. 422), le pays lointain serait Rome. Que l'expression ait ou non ce sens en Lc, XIX, 12, il n'y a aucune raison de le lui donner ici. Comment serait-il revenu de Rome sans le sou ?

2. *Asôtôs* signifie folles dépenses *et* incontinence. Zorell cite Aristote : « Nous appelons *asôtoi* les incontinents et ceux qui se livrent à d'insolentes dépenses ». Dans l'une de ses homélies sur Lazare et le mauvais riche, saint Jean Chrysostome appelle ce dernier *asôtôs* et deux lignes plus bas lui reproche « d'avoir mené une vie de sybarite dans l'incontinence et le libertinage ». Le frère aîné accuse son frère d'avoir dissipé son bien avec des prostituées *(pornais)*.

3. Talmud, Baba-Kama 82b.

4. La gousse du caroubier est donnée aux animaux. La pulpe qui entoure les graines peut être mangée par l'homme, son goût est fade, sa valeur nutritive presque nulle.

5. Dans la phrase *Kai oudeis edidou autô* : et personne ne lui donnait, il vaut mieux sous-entendre : *rien*, que, *en* (des caroubes). Puisque les porcs s'en remplissaient le ventre, il devait lui être facile d'en prendre. Imaginer un esclave préposé à la garde des caroubes empêchant le prodigue d'en manger, c'est verser dans l'invraisemblable.

« The food of beasts could not appease the cravings of man. » R. TRENCH. *Notes on the Paraboles of our Lord*, p. 395.

de la maison, puisque les serviteurs sont là immédiatement pour entendre ses ordres[1].

Tous les traits de la rencontre vont droit au cœur. Le père reconnaît son fils de loin, c'est lui qui court, non le jeune homme. Son amour est si spontané, si débordant, que la phrase préparée par le malheureux ne peut être achevée. Il fallait être loin de son père et souffrir d'un reste d'orgueil pour imaginer de devenir mercenaire recevant salaire en sa propre maison. Sous les baisers il ne peut que confesser sa faute et acquiescer à l'amour qui dissout tout orgueil, et régénère l'esprit filial.

La briéveté de la confession du prodigue, son silence comblé, font un merveilleux contraste avec la joie exultante du père. Dès qu'il entre en scène il devient le rôle principal.

Sa préoccupation de rendre immédiatement au malheureux tous les insignes[2] de sa qualité de fils est infiniment touchante. Voilà un père qui ne boude pas et ne cherche pas à faire sentir ce que le pardon lui coûte.

On tuait le veau gras pour la plus grande fête de l'année. Le motif de tant de joie c'est que ce fils était mort et il est retrouvé. On notera la différence entre les paroles du père et celles du serviteur. Depuis des mois qu'on était sans nouvelles, ce père, qui croyait le voyageur en état d'en envoyer, avait eu l'angoisse de la mort. Dans sa maison tout lui rappelait son enfant. Son absence empoisonnait toute joie. Et maintenant, il l'avait dans ses bras, il le touchait, il l'embrassait, les noirs fantômes étaient en fuite, son fils vivait. Et ils commencèrent à festoyer.

Rien n'aurait dû troubler une joie si pure. Le frère aîné aurait-il été touché s'il avait assisté à l'arrivée du voyageur en haillons ? Mais il était aux champs. La dernière image qu'il gardait de son frère était d'un jeune viveur partant avec une fortune pour le pays des mille et un plaisirs. Il était resté seul, tout à son devoir, ardent au travail : tout ne devait-il pas lui revenir ? Mais ses belles

---

1. « Comme la mère du jeune Tobie il gravit matin et soir la colline voisine de sa demeure, interrogeant de tous côtés l'horizon. » F. Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 127. « Il allait au devant de lui chaque jour un peu plus loin. » Monsabré, *Retr. Pascale*, 1879, p. 81.

Meilleure interprétation de E. Burnand, *Le retour de l'enfant prodigue*. Les Paraboles (Berger-Levrault, éd.). Le père appuyé sur le créneau de sa terrasse, la main préservant la vue, scrute l'horizon lointain.

2. « Dans presque tous les pays d'Orient, les familles riches possédaient des habits d'apparat et de cérémonie d'une coupe telle que tous les membres jeunes ou vieux pouvaient les revêtir au besoin. » F. Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 127. — *Id.*, Lagrange, *Ev. sel. S. Luc*, p. 425. Cfr. *Ezech.*, XXVII, 24. « L'anneau était porté par les personnes de condition » Jac., II, 2; *Lag.*, *ibid.*, 125 ; cfr. *Gen.*, XLI, 42 ; *Esth.*, III, 10 ; VIII, 2.

récoltes n'apportaient pas la joie. Par moment il avait l'impression d'être moins présent à son père que celui qui était parti dissiper son bien avec les courtisanes. Il en était jaloux.

Ne soyons pas étonnés que son Père, tout à sa joie présente, ne sachant peut-être pas dans quel champ il était allé travailler ce matin-là, ne l'ait pas averti.

Sa surprise à l'arrivée est très naturelle. Il y avait si longtemps que le travail était l'unique joie de la maison. La discrétion du serviteur est parfaite. La colère, le refus de prendre part à la fête ordonnée par le chef de famille sont de graves incorrections. Le père ne les relève pas et vient prier celui qui lui manque ainsi de respect en public. Ce trait ne paraît-il pas un peu forcé ? Un père oriental peut-il tolérer que son fils lui parle avec une telle arrogance et l'accuse d'injustice parce qu'il a été bon ? Les parents ne craignent rien tant que jalousies entre frères ; pour les apaiser il n'est rien à quoi ils ne consentent, heureux parfois que l'un ou l'autre se mette dans son tort à leur égard, pour obtenir plus facilement de lui qu'il pardonne à son tour.

Le père veut tout consumer dans son amour, les fautes du cadet, comme la jalousie de l'aîné.

Nous sommes en présence d'un récit dont le sens propre est parfaitement cohérent. C'est une histoire très simple arrivée mille fois. Les trois personnages ont un caractère bien marqué, leurs actes, leurs paroles ont une logique interne. Les traits qui les composent sont vrais en eux-mêmes indépendamment de toute application subséquente. Le cadet prodigue est le type du jeune débauché que le malheur ramène à la maison paternelle, l'aîné jaloux le type de l'homme de devoir, sévère aux pécheurs, et le père la personnification même de la bonté miséricordieuse et magnanime qu'aucun péché, aucune jalousie ne peut entamer.

STRUCTURE LITTÉRAIRE DE LA PARABOLE.

Dans les paraboles de la brebis perdue et de la drachme personne ne fait objection à la joie. Celle de l'enfant prodigue aurait pu être construite sur le même plan.

I. Une brebis est perdue.	Une drachme est perdue.	Le fils cadet s'éloigne de la maison paternelle.
II. Le berger se met à la recherche de sa brebis.	La ménagère recherche activement sa drachme.	Le fils déchu a la nostalgie de la maison paternelle.

La différence est imposée par la nature, une brebis, une pièce d'argent n'ont pas de liberté : elles sont perdues, elles sont recherchées. Le jeune homme *se* perd, et *se* retrouve.

III. La brebis est retrouvée. Le berger se réjouit et communique sa joie à ses compagnons.	La pièce est retrouvée. La ménagère communique sa joie à ses voisines.	Le fils vient se jeter dans les bras de son père. Celui-ci communique sa joie à toute la maison.
IV. Ainsi, il y a plus de joie au ciel...	C'est ainsi qu'on se réjouit chez les anges...	

L'épisode du fils aîné est diversement jugé. Selon Loisy « la seconde partie de la parabole n'est pas en harmonie parfaite avec la première et semblerait n'y avoir pas été prévue (cf. Bultmann, 123)... Il est plus vraisemblable qu'une parabole conçue comme celle de la brebis perdue... aura été paraphrasée et complétée par notre évangéliste, afin de figurer non pas la jalousie des Pharisiens à l'égard des pécheurs qui recevaient Jésus (...), mais celle que le rédacteur prête aux Juifs à l'égard des païens[1]... » Le P. Buzy pense au contraire que des deux tableaux de la parabole, le second est le plus important. « La conversion du prodigue, si intéressante qu'elle soit, n'est pas racontée pour elle-même, elle sert littérairement d'occasion au murmure des Pharisiens et fournit occasion au Sauveur d'en faire bonne justice[2]. » Lagrange é rit que « c'est rabaisser étrangement cette page incomparable que d'en faire une pièce de polémique » et conclut : « la première partie a sa valeur propre qui est même la principale[3] ».

Il est facile de reconnaître dans « l'enfant prodigue » le plan des paraboles à chambre haute. Une première partie forme un tout complet d'où l'on peut tirer l'enseignement prémédité. Dès que le père a reçu le prodigue et invité tout le monde à la joie la parabole contient tout ce qu'il faut pour enseigner que Dieu donne gratuitement son pardon au pécheur, n'éprouve que de la joie à le faire, et veut que tous l'imitent.

L'épisode du fils aîné met cet enseignement à l'épreuve en lui opposant un aspect nouveau de la question. Tant d'amour et de joie pour le retour d'un coupable est une injure aux âmes fidèles.

1. *L'Ev. sel. S. Luc*, p. 402 s.
2. *Les Paraboles*, p. 128 s. De même, F. Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 128-131
3. *Ev. sel. S. Luc*, p. 420 s.

Il n'en est rien, répond le père. Le fils fidèle est aimé gratuitement aussi, et plus qu'il ne pense, l'amour et la joie donnée à son frère ne le privent de rien. Et puisqu'il prétend avoir conformé toujours sa volonté à celle de son père, qu'il pardonne et se réjouisse avec lui.

La deuxième partie confirme la première en répondant aux objections et en montrant la valeur absolue et universelle de sa conclusion.

Saint Luc a une autre parabole construite sur le même plan[1]. Nous sommes en présence d'une facture littéraire voulue. Le squelette n'est pas apparent, mais détermine la structure de l'ensemble. Il n'y a ni antinomie, ni négligence de style, mais une savante unité.

Genre littéraire, exemples, trois caractères.

Les commentateurs anciens ont interprété « l'enfant prodigue » ainsi d'ailleurs que la plupart des paraboles, comme une allégorie, et proposé pour chaque détail des traductions ingénieuses, souvent vraies, parfois tout à fait arbitraires[2].

Plusieurs commentateurs modernes pensent que « cette histoire est un mélange d'allégorie et de parabole. D'un côté il y a des métaphores qui transparaissent à l'œil nu sous le voile léger du récit, de l'autre, si on ne sait pas s'arrêter à temps dans cette voie des applications allégoriques, on a vite fait de tomber dans le mauvais goût et l'erreur manifeste[3] ».

Plus circonspect le P. Lagrange semble éviter soigneusement dans son commentaire de parler de « métaphores ». « La *comparaison* — c'est nous qui soulignons — suggère une adaptation non seulement de situation à situation, mais encore de personnes en scène à des personnes réelles. Le fils cadet ne représente pas seulement le pécheur, il est un pécheur. Le père représente Dieu. Il n'y a difficulté que pour l'aîné. D'après saint Jérôme, saint Cyrille, Euthymius, Schanz, Knabenbauer, il représente les justes, d'après Maldonnat, B. Weiss, Plummer, Hahn, Buzy, les pécheurs[4].

Quand l'esprit use de *métaphores*, c'est *l'idée* qui préside au choix et à l'ordonnance des images. Le récit est calqué non sur la nature des choses, mais sur l'enseignement à donner. Une bonne métaphore doit correspondre exactement à l'idée qu'elle exprime. Or, cette

1. Le mauvais riche et Lazare, Lc, xvi, 19-26, 27-31.

2. Synthèse dans Cornelius a Lapide, *Com. in Lc*, p. 205-213. Pour les Pères de l'Église voir surtout S. Jérôme, *Epist. XXI ad Damasum*. M. L. 22, 379-394. S. Augustin, *Quest. Evang.*, l. II, 23.

3. D. Buzy, *Les paraboles*, p. 190. De même : F. Prat, *Jésus-Christ*, ii, p. 123, etc.

4. *Ev. sel. S. Luc*, p. 420.

loi n'est pas observée dans notre parabole. Donc elle ne contient pas de métaphores. Il suffit pour s'en rendre compte de lire les aveux embarrassés des exégètes, depuis saint Jérôme jusqu'aux modernes, constatant que le fils aîné, à cause de sa colère, est un *symbole* très imparfait des justes, ou encore les distinctions trop subtiles, les dévaluations successives auxquelles on est forcé pour faire dire par Dieu « au Pharisien » : Mon fils tu es toujours avec moi et tout ce qui est à moi est à toi[1].

Sans parler de métaphores, on pourrait se demander si les images n'ont pas valeur allégorique. N'ont-elles pas été choisies pour évoquer Dieu, les justes, les pécheurs, et les différents aspects de leur comportement ?

Le sens propre de la parabole est trop cohérent, trop de détails sont réfractaires au sens figuré pour qu'on parle d'allégorie.

Accommodations arbitraires et faux problèmes seront évités, si l'on reconnaît que le récit est une pure parabole, présentant *trois caractères donnés en exemple.* L'enfant prodigue est un exemple de pécheur. Le fils aîné un exemple de non pécheur infatué de ses mérites et jaloux des libéralités gratuites de Dieu à l'égard du repentir. Quant au père de famille, il est un père de famille qui par comparaison nous aidera à nous faire quelque idée de la Miséricorde divine.

En d'autres circonstances, Jésus avait évité de comparer directement son Père à ceux de la terre : Si vous, quoique mauvais, savez donner à vos enfants de bonnes choses, combien plus le Père céleste donnera-t-il l'Esprit-Saint à ceux qui le demandent[2]. Le portrait du père de la parabole est sans défaut. Ses actes sont d'une pureté, d'une bonté admirables. C'est la plus belle *image* de Dieu. Mais Dieu dépasse toutes les images. Son infinie miséricorde est au-delà de nos possibilités de représentation.

Commentaires patristiques.

La perle des paraboles a été admirée et commentée plus que toute autre par les Pères de l'Église. Ils l'ont appliquée aux individus et aux communautés. Le portrait du père leur a donné l'occasion

1. Le P. Buzy est contraint d'admettre une reconnaissance par Jésus de la sainteté légale des pharisiens, alors que le Maître l'a toujours dénoncée comme une caricature de la sainteté authentique, un masque à arracher. Un peu plus loin il conjecture que les derniers mots du père de famille : « Tout ce qui est à moi est à toi », seraient simples traits paraboliques résultant de la situation imaginée dans l'histoire et dépourvus de toute application particulière » (p. 198). Il avait dit p. 172 : « C'est la doctrine qui règle l'histoire ».

2. Lc, xi, 13.

d'écrire quelques belles pages sur la tendresse miséricordieuse de Dieu. « Nul n'est aussi père, nul n'est aussi tendre[1] ». « Mon fils, tu es toujours avec moi et tout ce que j'ai est à toi. Mais il fallait se réjouir... » O force de l'amour ! Même envers un fils méchant, elle ne peut pas ne pas être, il ne peut pas ne pas être père ; il voit que ce fils n'a rien de la tendresse paternelle, du caractère paternel et pourtant il l'appelle son fils, il veut lui infuser son amour, il l'invite à la bienveillance, à la magnificence en lui disant : « Tu es toujours avec moi et tout ce que j'ai est à toi[2] ».

L'enfant prodigue leur sert d'exemple pour montrer au pécheur ses tentations, ses chutes, sa déchéance, le pardon promis à son humilité confiante[3].

Le fils aîné, de même, pour inviter les justes à se garder de l'envie et à imiter la tendresse de Dieu[4].

Alors que le prodigue devient le symbole des païens dont la part d'héritage est la loi naturelle, l'aîné est le représentant d'Israël avec ses privilèges et sa loi. Le premier abuse de ses facultés et devient pasteur de pourceaux, c'est-à-dire les fausses doctrines, les vices ou les démons. Le second reste fidèle, sinon à toutes les lois du Sinaï, du moins au culte du vrai Dieu. Le père de famille s'efforce de faire accepter à Israël l'entrée des païens dans l'Église, mais celui-ci n'acceptera que plus tard[5].

Le prodigue devient aussi le symbole de la raison faisant mauvais usage de ses facultés, mais régénérée par le baptême. Le frère aîné devient Novat, qui refuse le pardon des péchés commis après le baptême[6].

La plus belle robe, l'anneau, les sandales, symbolisent les grâces de la nouvelle vie.

Plusieurs Pères n'hésitent pas à voir dans l'occision du veau gras une allusion à l'immolation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. L'allégorie nous surprend, mais elle est moins choquante dans leur contexte[7].

---

1. « Tam Pater nemo, tam pius nemo. » TERTULLIEN, *Lib. de Pœnit.* M. L., I, 1243.
2. S. PIERRE CHRYS. *Serm.* 4. M. L. 52, 196.
3. S. PIERRE CHRYS. *Serm.* 1-4. M. L. 52, 183-196 ; PS. – CHRYSOSTOME, M. G., 59, 515-522.
4. S. PIERRE CHRYS., *loc. cit.* PS. CHRYS., *loc. cit.* S. JÉRÔME, *Epist. XXII.* M. L., 22, 392. Lire en particulier : PIERRE CHRYS., M. L., 52, 194 : « Envie, vieille maladie, faute première, antique poison, venin des siècles, cause de mort. Elle a fait tomber le premier ange du ciel, et chassé l'homme du paradis... »
5. S. AUGUSTIN, *Quest. Evang.*, M. L. 35, 1344-1348. S. JÉRÔME, *loc. cit.*
6. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Fragments;* M. G., 9, 764 s.
7. S. AUGUSTIN, *loc. cit.* M. L., 35, 1346. S. JÉRÔME, *loc. cit.*, M. L., 22, 388, etc.

Nul ne pensera que ces interprétations soient purs jeux d'esprit. Les exemples de la parabole sont si simples qu'on peut, en observant la loi de proportionnalité, les appliquer aux groupes aussi bien qu'aux individus. Dans le cas des Pères de l'Église, elles sont justifiées par leur vision chrétienne du monde. Un seul Dieu Père de tous, une seule famille humaine, un droit d'aînesse du fait de la Révélation accordée au peuple élu, la miséricorde pour tous en Jésus-Christ, Sauveur et gage de la vie éternelle. De chaque vérité révélée rayonne toute l'économie du salut.

Sermons

Les *sermons* sur la parabole de l'enfant prodigue sont innombrables. Les plus beaux n'ont pas été imprimés, invitations au repentir et à la confiance prononcées par de bons pasteurs que l'auditeur pouvait immédiatement comparer au père de famille. Bossuet se réfère à peine au récit évangélique en son sermon du troisième dimanche de Carême 1662[1]. Bourdaloue dans sa *Retraite spirituelle* allégorise, la déchéance et le retour du prodigue deviennent le symbole de la tiédeur et le retour à la ferveur[2]. Massillon a exploité admirablement tous les détails de la parabole et bien mis en relief « l'excès de la miséricorde de Dieu dans les démarches du père de famille[3]. » Les quatre instructions de la retraite pascale de 1869 du P. Monsabré[4] montrent l'ingratitude, le malheur, le repentir du prodigue et du pécheur ; la dernière, la miséricorde et la joie de Dieu. Elles sont aussi émouvantes aujourd'hui qu'au temps où elles furent prononcées.

Beaucoup de prédicateurs se contentent d'utiliser la première partie de la parabole et pour montrer dans quelle déchéance le péché fait tomber le pécheur. C'est faire prendre le couteau par la lame. Jésus n'a pas composé son récit pour accabler le pécheur ou le fixer dans la contemplation de sa misère, mais pour lui rappeler la joie qui l'attend à la maison paternelle et le décider à y revenir. Le personnage principal n'est pas le prodigue, mais le père, et sa tendresse gratuite envers ses deux enfants. Malgré qu'il en souffre, l'homme a plus de peine à recevoir une leçon d'amour, qu'un reproche. Jésus voulait certes nous enseigner la misère des pécheurs, mais beaucoup plus sa joyeuse miséricorde.

Jean Pirot,
Professeur d'exégèse au G. S. de Marseille.

1. Bossuet, *Œuvres*.
2. Bourdaloue, S. J., *Retraite spirituelle*, 5e jour, 1re méd. Œuvres (Bloud et Barnal), iv, 559-563.
3. Œuvres de Massillon, év. de Clermont (Firmin Didot, Paris), i, p. 281.
4. J.-M.-L. Monsabré, O. P., *Conférences de N.-D. de Paris*, Retraites pascales, 1879-80 (Paris, 1888), p. 3-102.

CONFICERE CORPUS CHRISTI

Dans une note d'un récent article publié dans cette revue, M. le chanoine Masure exprimait le vœu de voir étudier l'histoire de cette expression : « Dans le même cadre de préoccupations, ne pourrait-on pas essayer d'écrire l'histoire de l'expression médiévale : *conficere corpus Christi ?* On l'interprète souvent aujourd'hui dans un sens substantiel : n'est-ce point aller trop vite ? Le mot *confection*, en français, ne désigne encore que la forme accidentelle du vêtement ; il implique l'idée de façonner beaucoup plus que celle de *faire* ou de *fabriquer*. Le supplément de Du Cange ne fournit pour *conficere* qu'une seule référence : Glossar. Gall.-Lat. ex cod. reg. 7684, et il traduit : *confire ou consacrer Corpus Christi*[1] ».

Il faut espérer que le nouveau lexique du latin médiéval sera plus secourable aux théologiens que le *Glossarium* de Du Cange. En attendant, je mets à leur disposition un petit dossier qui pourra leur être utile. Assurément il est loin d'être complet. Une trentaine de textes qui s'échelonnent sur une période de plus de mille ans, de saint Ambroise au Concile de Florence, ce n'est peut-être pas grand'-chose. Cela suffira cependant pour donner une idée de l'origine de cette expression et de l'évolution qu'elle a subie. Voici donc le dossier. Je le ferai suivre de quelques remarques qui sont plus d'un philologue que d'un théologien.

S. Ambroise

De myst. ix, 52, PL 16, 424 :

Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret (*III Reg.* xviii, 38), quid dicimus de ipsa consecratione divina ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur ? Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone *conficitur*.

Ibid., ix, 53, PL 16, 424 :

Liquet igitur quod præter naturæ ordinem virgo generavit. Et hoc quod *conficimus* corpus ex virgine est.

1. L'immolation sacramentelle et la messe, dans *L'Année Théologique* (1946), 223, n. 3. La traduction « confire ou consacrer Corpus Christi » n'est pas de Du Cange, mais du glossaire qu'il cite.

De sacramentis, IV, 4, 14, PL 16, 459 :
Ubi venitur ut *conficiatur* venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc *conficit* sacramentum.

S. Augustin.

Enarr. in Ps. 10, 6, PL 36, 135 :
Christus quid fecit vobis, qui traditorem suum tanta patientia pertulit ut ei primam eucharistiam *confectam* manibus suis et ore suo commendatam sicut cæteris apostolis traderet.

Serm. 71, 11, 17, PL 38, 453 :
Numquid et Judas magistri venditor et traditor impius, quamvis ipsum manibus ejus *confectum* sacramentum carnis et sanguinis ejus cum cæteris discipulis... manducaret et biberet, mansit in Christo et Christus in eo ?

Sacramentaire gélasien, i, 39, éd. Wilson, 67 :
Post hæc offert plebs et *conficiuntur* sacramenta.

S. Isidore de Séville

Epist. 9 *(Ad Redempt.)*, i, PL 83, 905 :
Orientalis Christi Ecclesia ex fermentato pane, occidentalis ex azymo sacratissimi corporis sacramentum *conficere* consuevit.

Ibid., 4, PL 83, 906 :
Dominus igitur noster... in cæna suum corpus sub panis et vini specie discipulis edendum tradidit et eis eumdem[1] *conficiendi* tradidit potestatem.

De eccl. officiis, II ,7, 2, PL 83, 787 :
Præsunt enim ecclesiæ Christi et in *confectione* divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt.

Vita S. Austregesili.

Mon. Germ. Hist., *Script. rerum merov.* IV, 199 :
Et accepto pane et calice more solito spirituales hostias Domino offerens mysticum prece *conficit* corpus Domini.

Bède le Vénérable.

Epist., 2, PL 94,658 :
Si is qui ad consecranda in altari Dominica sacramenta ordinatus est, nunc quidem eisdem *conficiendis* sacramentis Domino famulaturus assistat...

1. *Eumdem* semble bien être employé pour le neutre *idem* = *corpus*. Dag. Norberg, *In Registrum Gregorii Magni studia critica*, Upsala 1937, pp. 161-162, n. 1, a relevé un certain nombre de substitutions du pronom masculin au neutre chez saint Grégoire.

Hist. eccl., I, 8, PL 95, 35 :
Dies festos celebrant, sacra mundi corde et ore *onficiunt*...

RABAN MAUR
De sacr. ord. 19, PL 112, 1182 :
Sequitur oratio per quam sacramentum corporis et sanguinis Domini *conficitur*, quæ sic inchoat : Te igitur.

FLORUS DE LYON
Expos. Missæ 60, PL 119, 52 (éd. Duc, Belley 1937, 132) :
In his verbis, sine quibus nulla lingua, nulla regio... *conficere* potest, id est consecrare sacramentum corporis et sanguinis Domini...

PASCHASE RADBERT
De corp. et sang. Dom. 4, PL 120, 1279 :
Crede et hoc quod *conficitur* in verbo Christi per Spiritum sanctum corpus ipsius esse ex virgine...
Ibid., 15, PL 120, 1322 :
Propterea veniendum est ad verba Christi et credendum quod in ejusdem verbis ista *conficiuntur*.

RATRAMNE
De corp. et sang. dom. 9, PL 121, 131 :
At ille panis qui per sacerdotis ministerium Christi corpus *conficitur* aliud exterius humanis sensibus ostendit et aliud interius fidelium mentibus clamat.
SYNODE DE QUIERCY (858), 15, LABBE 8, 666 :
Manus enim chrismate sacro peruncta, quæ de pane et vino aquæ mixto per orationem et crucis signum *conficit* corpus[1] et Christi sanguinis sacramentum...

CONCILE DE TRIBUR (895), LABBE 9, 451 :
Nullus sacerdos sacrum mysterium corporis et sanguinis Jesu Christi Domini nostri in ligneis vasculis ullo modo *conficere* præsumat.

PONTIFICAL ROMANO-GERMANIQUE (*Ordo romanus antiquus* d'HITTORP), *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* 13, 721. Voir aussi M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Age*, t. I, R me, 1938, 202, 32 :
Sanctificet hanc patenam ad *conficiendum* in ea corpus Domini nostri Jesu Christi patientis crucem pro salute omnium nostrum.

1. Tel est le texte de Labbe. Peut-être vient-il d'une abréviation de *corporis* mal lue par un copiste.

Vita S. Benedicti Anian., *Acta sanctorum Ordinis S. Benedicti*, 5, 789 :

Vasa autem ad Christi *conficiendum* corpus nolebat sibi esse argentea.

Vita Gregorii VII, *Acta sanctorum Ordinis S. Benedicti*, 95, 47 :

Cum te simoniacum non nescires ad *conficienda* sacramenta corporis et sanguinis mei nihilominus accedere præsumpsisti...

Alger de Liége.

De sacram. 12, PL 180, 847 :

Cum enim altaris sacrificium, signando ipsius Ecclesiæ et Christi unitatem, universi corporis Christi sit sacramentum, non *conficitur* ibi Christus ubi non *conficitur* universus. Et ideo non fit ibi eucharistia ubi unitatis totius Dominici corporis non administratur gratia.

Pierre Lombard.

Liber Sentent. IV, D. 10, 1 :

Conficitur autem sacrificium ecclesiæ duobus : sacramento et re sacramenti.

Ibid. D. 11, 1 :

Non ea ratione dicitur corpus Christi *confici* verbo cælesti quod ipsum corpus in conceptu virginis formatum deinceps formetur...

Ibid. D. 13, 1 :

Solet enim quæri utrum pravi sacerdotes hoc sacramentum *conficere* queant. Ad quod dici potest quod aliqui, licet sint pravi, consecrant vere...

Concile de Latran (1215), Mansi 22, 982 :

Ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest *conficere* nisi sacerdos.

Innocent IV.

Epist. 196, PL 215, 1511 :

Non potest nec debet eucharistiam consecrare nec altaris sacrificium *conficere*.

Albert le Grand.

Comm. in IV Sent. D. 13, *art.* 29 *sol.*

Absque omni dubitatione tenendum est quod mali sacerdotes *conficiunt* et alia dant sacramenta[1].

1. D'après le contexte, *alia sacramenta* est complément de *dant* seulement et non de *conficiunt*, qui est employé absolument.

S. Bonaventure.

Comm. in IV Sent. D. 11, 2 :

De materia in qua fieri debet *confectio* eucharistiæ.

Supra egit Magister de confectione quantum ad transsubstantiationem sive conversionem ; hic agit secundo in qua specie vel substantia debeat fieri talis *confectio*... In prima determinat in qua specie vel substantia nunc *conficere* debeat.

S. Thomas.

Comm. in IV Sent. D. 11, art. 2, q. 3 :

Videtur quod non debeamus *conficere* in azymo, sed in fermentato. Nos enim debemus *conficere* secundum quod Christus *confecit.*

S. Pierre Célestin.

De euchar., I, 2, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, 25, 832 :

Ad *conficiendum* sacramentum corporis Christi, quatuor sunt necessaria...

Duns Scot.

Comm. in IV Sent. D. 13, art. 1 :

An actione divina possit hoc sacramentum *confici*, scilicet eucharistia ?

Concile de Florence

Decr. pro Gr., Mansi 31, 1031 :

Item in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter *confici ;* sacerdotesque in altero ipsorum Domini corpus *conficere* debere.

Tel est donc le dossier. Il suggère de lui-même quelques remarques. Tout d'abord on voit que l'expression revêt trois formes principales : *conficere sacramentum*, *conficere corpus*, *conficere* tout court.

La première (*conficere sacramentum corporis et sanguinis*) est la plus ancienne et, en même temps, la plus générale. On la trouve chez saint Ambroise et saint Augustin et on ne cessera pas de l'employer. Quel est son sens exact ? Notons d'abord que le complément *sacramentum* semble bien être ce que les grammairiens appellent un complément de résultat et non un complément d'objet. Nous saisissons la différence qu'il y a, en français, entre couper du drap et couper un costume. Le drap est complément d'objet, le costume complément de résultat. Couper un costume, ce n'est pas le lacérer à coups de ciseaux ; c'est couper du drap de manière à en faire un costume. Il en est de même ici. *Conficere sacramentum*, c'est faire en sorte que le pain et le vin deviennent le *sacramentum* du corps et

du sang du Christ. Le sens est réaliste ; cependant l'idée du *sacramentum* introduit une nuance de symbolisme : « Hoc quod conficimus corpus ex virgine est », dit saint Ambroise. Le *hoc*, c'est le *sacramentum*, ce qui est, pour reprendre l'expression même du *De sacramentis* IV, 5, 21, *figura corporis et sanguinis Domini* Si l'on veut préciser davantage le sens, le rapprochement qu'établit saint Ambroise entre *conficere sacramentum* et *divina consecratio* paraît assez éloquent. Bède fait le même rapprochement entre *conficere* et *consecrare*. Florus va plus loin. Il dit : « Conficere, id est consecrare ». Pierre Lombard fait à peu près la même chose en remplaçant *conficere* par *consecrare* dans la réponse à la question posée dans la Dist. 13. A côté de la forme principale *conficere sacramentum*, on peut placer les formes analogues : *conficere eucharistiam*, *mysterium*, *sacrificium*, *sacra*.

L'expression *conficere corpus (confectio corporis)* n'apparaît, du moins dans notre dossier, qu'avec Isidore de Séville. Elle n'éclipse pas d'ailleurs *conficere sacramentum*, qui reste la formule la plus courante : sur 41 emplois de *conficere* ou de *confectio* relevés dans le dossier, on ne trouve qu'une dizaine de cas où *corpus* est complément de *conficere* ou de *confectio*. Encore, dans un de ces cas, trouve-t-on le mélange des deux formules. Le synode de Quiercy dit : « Conficit corpus et Christi sanguinis sacramentum ». Alger de Liège dit : « Christus conficitur ». Il faut relever aussi l'expression de la *Vita Austregesili :* « Mysticum prece conficit corpus Domini. » Le P. de Lubac a émis un doute sur l'authenticité du texte[1]. Ne faut-il lire *mystica prece* ? Le texte en tout cas est isolé. Ailleurs *corpus* est employé sans cette épithète. Je ne pense pas qu'il faille chercher une intention particulière dans cette seconde formule. Elle n'est probablement qu'une réduction de la première. Isidore de Séville, qui est le premier à l'employer, dit également *conficere sacramentum*. Néanmoins la suppression de *sacramentum* accentue naturellement le réalisme du texte. On remarquera la formule de Ratramne : « Panis... Christi corpus conficitur ». L'expression *conficere corpus* semble avoir embarrassé les théologiens. Pierre Lombard doit expliquer que cela ne signifie pas « produire le Christ » comme s'il s'agissait d'une nouvelle conception du Christ. D'autre part la théologie eucharistique s'était développée et avait trouvé des expressions plus précises. Quand on veut expliquer le mystère eucharistique, on ne

1. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris, 1944, p. 40. Il faut noter cependant que le P. de Lubac ne connaît que l'édition des *Acta Sanctorum*. L'édition critique de Krusch, citée dans le dossier, ne donne aucune variante, ce qui indique que les sept manuscrits employés ont *mysticum*.

parle plus de *confectio*, mais de *conversio*, de *transsubstantiatio*. On a l'impression que les commentateurs des Sentences continuent à employer *conficere* parce qu'ils trouvent le terme chez le Maître et ils ne s'en servent guère que quand il s'agit de régler des questions pratiques : celle de la validité de la consécration ou celle de la matière (azyme ou pain fermenté).

D'ailleurs, au XIII[e] siècle s'introduit la troisième formule : *conficere* sans complément. C'est devenu un synonyme de *consecrare*. Demander si un mauvais prêtre peut *conficere*, c'est demander s'il peut consacrer validement. C'est le sens que donne le Glossaire cité par Du Cange, que M. Masure signale dans sa note.

Je ne sais si tous les théologiens seront satisfaits de ces explications. En tout cas ils possèdent un dossier qui leur permettra de discuter en connaissance de cause. On pourrait évidemment élargir la base documentaire. Ce serait un bon sujet de thèse pour un jeune théologien. Il faudrait, à mon avis, pousser l'enquête dans deux directions : étudier les termes synonymes de *conficere*, tels que *efficere* et *perficere*[1], et les emplois analogues de *conficere*. J'en signale deux : *conficere corpus ecclesiæ*[2] et *conficere chrisma*[3]. En attendant, j'espère que ce dossier pourra rendre quelques services.

Dom Bernard BOTTE, O. S. B.

---

2. Il faudrait, à ce sujet, dépouiller les anciens Sacramentaires qui fournissent des textes intéressants.

3. Voir DE LUBAC, *o. c.*, p. 103, qui cite Odon de Ourscamp : « corpus ecclesiæ conficiatur ».

4. *Sacramentaire Grégorien*, éd. WILSON, Londres, 1915, p. 49 : « In ipso die ita conficitur chrisma. ».

A propos « De quelques outrances de la Théologie mariale contemporaine[1] »

Depuis que l'*Année théologique* 1945 a publié, p. 105-115, l'article dont nous rappelons le titre ci-dessus, il nous est parvenu deux critiques, auxquelles nous demandons la permission de répondre.

I. Comme nous mettons en doute, p. 107, l'autorité d'une phrase attribuée à saint Jérôme, on nous dit : « Mais cette phrase figure dans le bréviaire. Donc l'Église la prend à son compte !... »

Nous répondons : L'Église ne prend point à son compte tous les textes qu'elle a admis dans le bréviaire ; elle en tolère de tradition certains qui sont légendaires, apocryphes et n'ont aucune valeur ni historique ni dogmatique ; il lui suffit, pour ne pas les rejeter, qu'ils ne présentent rien d'anormal ni d'impie.

Les théologiens auraient tort d'attribuer à un texte une authenticité qui lui est refusée par la critique sérieuse. A propos de la prétendue « Lettre de saint Jérôme à Paula et à Eustochium », voici, par exemple, comment s'exprime M. E. Mâle dans *L'Art religieux au XIIIe siècle en France*, 6e édition, p. 249, note 3 : « Cette lettre, comme le prouvent plusieurs particularités, et notamment des emprunts aux œuvres de saint Léon le Grand, ne saurait être de saint Jérôme. Elle ne remonte pas plus haut que le commencement du VIIe siècle ».

Comment fonder une doctrine sur un texte dont l'origine est aussi douteuse ?

II. Nous montrons, p. 114, que le privilège de l'Immaculée Conception, au dire de Pie IX lui-même, dans la définition solennelle du dogme, a été accordé *uniquement* à Marie. Mais on nous objecte

1. Nous nous faisons un pieux devoir de publier cette très courte note, envoyée quelques jours avant sa mort par M. L. Baudiment, vicaire général de Tours.

que le mot « singulari » dont se sert le Pape n'est pas aussi fort que le mot « unique » et n'exclut pas d'autres privilégiés.

Nous avons répondu d'avance en montrant que la valeur exclusive de ce terme a été expliquée par le Pontife lui-même, soit qu'il le répète (« singulari », « singularem »), soit qu'il le mette en rapport avec « in illa una », soit qu'il oppose la Vierge ainsi privilégiée à tous les hommes et à tous les saints sans exception.

Ce n'est pas d'ailleurs la première fois que l'Église emploie ce terme. Déjà il a figuré dans une définition solennelle. Chose curieuse, de même que Pie IX, à propos de l'Immaculée, disait : « *Singularis mirans* », de même le Concile de Trente, définissant la transsubstantiation, avait dit : « *Mirabilem* illam et *singularem* conversionem totius... »

Qui dira que le mot « singularem » n'a pas toute sa force exclusive dans ce dernier texte ? Qui dira que le texte de Pie IX n'en est pas éclairé ?

L. BAUDIMENT.

LE PRÉ SPIRITUEL[1]

Le *Pré spirituel* est un recueil formé au VIIe siècle d'histoires monastiques édifiantes, utiles à l'âme, comme disaient et disent encore les Grecs, en somme une Anthologie de la vie religieuse au désert sous forme de récits. Ce désert n'est pas limité aux solitudes bien connues de l'Égypte ; il s'étend aussi, il s'étend surtout, est-on tenté de dire, aux terres incultes que peuplaient presque exclusivement les moines de la Palestine judéenne, à celles du Jourdain et de la mer Morte, ainsi que du Sinaï. L'auteur du livre, né à Damas vers le milieu du VIe siècle, s'appelait Jean Moschos ou Moschus, en français Jean le Veau ou Vedel, et assurément il ne manquait pas d'humour, puisqu'il intitule son travail *Le Pré* tout simplement. Il le présente, du reste, à ses lecteurs d'une façon attrayante.

« La vue des prés, dit-il dans sa préface, est pleine de charme au printemps, avec la diversité des fleurs qu'ils offrent aux regards. Ici brille l'incarnat des roses ; là une place est réservée aux lys ; ailleurs c'est l'éclatant coloris des violettes qui imite la pourpre royale : en un mot variété infinie de couleurs et de fleurs qui exhalent à la fois tous les parfums. De même tu trouveras dans ce *Pré* bien de saintes gens qui ont brillé de notre temps et qui étaient parées de la beauté et du charme de vertus différentes : de quoi tresser toute une couronne pour la plus grande utilité des lecteurs. Car la vie vertueuse et l'honnêteté des mœurs ne consistent pas seulement à méditer les choses divines, ni à posséder de bonnes pensées et à ne pas s'en écarter ; il convient d'y ajouter la description des vertus des autres. C'est pourquoi j'ai entrepris le présent ouvrage, faisant une vaste et fidèle collection, recueillant à la manière des abeilles très adroites les édifiantes actions des Pères. Maintenant donc je commence mon récit. »

J'avais jadis passé de longues heures délassantes en la compagnie de Jean Moschus, à la recherche de menus faits et de quelques dates qui préciseraient mieux ce que nous savions de lui et de quelques-uns de ses émules, et le R. P. Rouët de Journel a eu l'obligeance de s'en souvenir. Avec sa traduction française comme guide, je me

1. Jean Moschus, *Le Pré spirituel*, traduction et introduction par M.-J. Rouët de Journel, S. I., in-8° de 300 pages, avec une carte des monastères de Palestine. Les éditions du Cerf, 1946 (« Sources Chrétiennes », n° 12).

suis donc remis à la suite du célèbre globe-trotter monastique et j'ai de nouveau parcouru le désert. Cela m'a permis de saluer au passage quelques vieilles connaissances. En effet, on trouve bien des gens dans les récits de ce voyageur, et des gens que l'on ne s'attend pas toujours à rencontrer sur sa route. Tel personnage ecclésiastique de renom que l'on n'abordait, de son vivant, qu'avec de profondes révérences, nous apparaît tout à coup dans le déshabillé de la vie journalière. De là, des surprises qui ne sont pas feintes. N'était la distance du temps, on serait presque porté à tirer familièrement la barbe à quelques-uns d'entre eux, tant chacun est produit au naturel et si discrètement a su disparaître l'introducteur, une fois les présentations faites.

Moschus a un talent de conteur qui n'est pas ordinaire, le vrai style de la conversation, avec son petit grec savoureux qui diffère si bien de l'enflure de la langue officielle. Rien de compassé ni d'empesé dans sa manière de parler. A ce propos, je me suis souvent demandé comment il avait pu s'accommoder de la présence constante à ses côtés du sophiste Sophrone, dont la prose et les vers pompeux et recherchés sont des modèles de fausse rhétorique. L'identité de condition et d'éducation, le même pays natal, peut-être aussi des liens de famille expliquent cette intimité, cette familiarité même qui, sans cela, serait inexplicable. Du reste, dans le courant de la vie, Sophrone s'exprimait sans doute comme tout le monde. Après avoir fermé les yeux à son ami dans la ville de Rome et avoir ramené son corps dans leur ancien couvent de Palestine, il lui a rendu le service de colliger les feuillets épars de ses carnets de notes et de nous les transmettre. Qu'il en soit à jamais remercié !

Jean Moschus est une sorte d'Alphonse Daudet, ou, si l'on préfère, de Roumanille à l'usage des foules monastiques. Tel récit de lui, le lion de saint Gérasime par exemple, pourrait être signé, sans risque de déchoir, par n'importe quel félibre. Et il n'est pas le seul. On pourrait citer ici tout aussi bien l'histoire du lion qui se dresse et s'aplatit contre les broussailles pour laisser le passage libre à un moine dans un sentier, chapitre 181. Et celle de l'apprenti orfèvre qui gagne un riche héritage en ajoutant à une croix d'or le poids monnayé de son salaire, chapitre 200. Et tant d'autres aventures. Mais on ne prête qu'aux riches, et il est loisible de se demander si les 219 chapitres, fort courts d'ailleurs, qui composent aujourd'hui le *Pré spirituel*, sans parler de ceux qui devraient y figurer, sont bien tous de son auteur. Certains ne font que reproduire des anecdotes ou des maximes connues auparavant et ne lui appartiennent certainement pas ; il n'est pas téméraire de le supposer de quelques autres. La littérature des *logia* monastiques est d'une richesse inépuisable, presque autant que celle de l'hagiographie proprement

dite, avec laquelle elle a beaucoup de traits communs. Bien des chapitres sont aisément interchangeables.

Cette immense forêt de textes, sans être vierge, n'est pas encore entièrement prospectée. Çà et là des érudits consciencieux ont, il est vrai, tracé des sentiers et même quelques larges avenues. Des recueils ont été constitués et publiés, comme l'*Histoire lausiaque* de Palladius, l'ami de saint Jean Chrysostome, l'*Histoire des moines* par Rufin, l'adversaire de saint Jérôme, les *Conférences ou Collations des Pères* par Cassien le Marseillais, les *Apophtegmes des Pères* par plusieurs inconnus, les *Lettres de saint Barsanuphe*, les *Plérophories* de Jean de Maïouma, sans parler des *Conférences* de saint Dorothée, de saint Zosime, etc., etc. Et que de textes encore inédits dans les diverses langues de l'Orient grec, syriaque, copte, etc ! En particulier deux ou trois anciens recueils restent toujours à retrouver ou à identifier, à savoir le *Geronticon*, le *Paradis* et le *Nouveau Paradis ;* ils sont cités par nos auteurs ascétiques, par Moschus et les Apophtegmes notamment, et ils n'étaient pas ignorés de Photius, le savant érudit qui avait tout lu.

Le P. Rouët de Journel ne pouvait s'aventurer dans un pareil maquis, sans crainte de s'égarer. Ce n'était pas d'ailleurs l'objet de son ouvrage. Son introduction en dit tout de même assez pour qu'on ait le droit de conclure que le sujet, sans être approfondi, lui est familier. Sa traduction, fort honnête au sens classique du mot, aurait gagné quelquefois à n'être qu'un décalque du grec, pour les termes liturgiques et monastiques surtout. Ainsi, au chapitre 176, un Juif est baptisé dans le désert par l'*homme laborieux*, nous dit-on à plusieurs reprises, ce qui n'a guère de sens. Il faudrait, comme dans le texte grec, par un *philopone*, et du coup nous retrouverions le membre d'une pieuse confrérie qui remonte au moins au règne de Dioclétien, et dont les *Echos d'Orient* ont jadis retracé l'histoire et le but en plusieurs articles fort documentés. Leurs conclusions importantes pour la vie intime de l'Église n'ont pas encore pénétré dans l'enseignement officiel, bien que Duchesne leur ait offert l'hospitalité dans son *Histoire ancienne de l'Eglise*. Par contre, à la page 215, sous le nom de *Calamon*, il s'agit d'un lieu planté de roseaux, et non pas d'un homme ; aussi bien en Égypte qu'en Palestine on ne connaît pas de saint Calamon.

En lisant certaines anecdotes de Moschus, — et la remarque vaut pour les recueils analogues, — on s'aperçoit, une fois de plus, que dans les milieux monastiques de l'Orient la théologie des sacrements était alors assez rudimentaire. Cependant il faut tenir compte de la différence des usages. Ainsi la confirmation étant d'habitude conférée avec le baptême, on ne s'étonne pas que des laïques, même des clercs non revêtus du sacerdoce, aient hésité à donner le baptême en cas de nécessité grave. Par ailleurs on est surpris, au chapitre 25,

qu'un simple clerc puisse réciter hors de l'église les prières du canon de la messe sur le pain destiné au saint sacrifice et que le pain soit tenu pour consacré. Des exemples pourraient être apportés pour d'autres sacrements et donner lieu à bien des réflexions. Des reclus, qui n'étaient pas prêtres, remettaient les péchés, et cela à distance, par simple correspondance. Sans doute on rejette le tout sur l'ignorance des moines. Mais Jean Moschus et son compagnon Sophrone, devenu plus tard patriarche de Jérusalem et le dénonciateur du monothélisme, ne sont pas précisément des ignorants ; pourtant ils ne paraissent pas s'étonner de faits et de pratiques qui pour nous sont à tout le moins surprenants. Sans vouloir insister sur une matière fort délicate, nous devons retenir que sur ces divers points, toute lumière n'est pas encore faite et que les jugements de nos théologiens latins sont parfois précipités.

Dans une assez longue introduction, le P. Rouët de Journel a relevé avec soin les motifs d'entrée en religion de ces moines, leur manière de vivre et de se sanctifier, leurs austérités effrayantes, sans négliger leurs prodiges merveilleux, leur familiarité avec Dieu et avec tous les saints, leur dédain du démon et de toutes ses diableries. Il l'a fait avec sympathie, *con amore*, et ceci n'est que justice, tant ces amis de Dieu méritent notre estime. Je regrette pourtant de ne pas voir établie dès le début une distinction qui s'impose, et sans laquelle on se ferait une idée inexacte, parce que incomplète, de la vie religieuse en Orient.

En effet, nous aurions tort de prendre le *Pré spirituel* pour un miroir fidèle de toute la vie religieuse au VIe siècle ; celle qu'il nous décrit n'est qu'une exception et dans cette exception, pour piquer davantage encore la curiosité de ses lecteurs, Moschus a eu l'habileté de ne choisir que des types qui ne frayaient guère les sentiers battus. De là des histoires édifiantes sans doute, mais souvent anormales, des bizarreries, parfois de vraies excentricités. Nous sommes en présence non seulement du surnaturel, et en surabondance, mais aussi du merveilleux, et d'un merveilleux qui ne semble pas toujours raisonnable. Le bon Moschus l'enregistre sans aucune réflexion personnelle, et il nous est bien difficile aujourd'hui de dire s'il y croyait réellement où s'il s'en est fait le simple écho.

Quoi qu'il en soit, trois sortes de religieux se partageaient alors le monde monastique en Orient. Tout d'abord les *cénobites*, analogues aux bénédictins et aux religieux modernes, avec toutefois une tendance plus marquée vers la prière et l'ascèse que vers l'action. Moschus était un des leurs, Sophrone également ; dès lors on comprend qu'ils ne s'arrêtent guère sur un genre d'existence qui ne se distingue nulle part par des singularités. Venaient ensuite les *laurites* ou habitants des laures, une création de saint Gérasime en Palestine, quelque chose qui se rapproche de nos chartreuses. Toute-

fois ne concluons pas à l'identité, car le laurite habitait d'ordinaire une cellule bâtie en plein champ ou creusée dans la roche d'une montagne, et assez éloignée de la cellule voisine, pour que, dans leurs prières dites à haute voix ou chantées, leurs propriétaires ne se gênent pas mutuellement. Les uns et les autres rentraient au bâtiment principal de la laure, le samedi soir, pour passer le dimanche ensemble dans la prière et des exercices communs. Enfin il y avait les *moines* proprement dits, au sens primitif du mot grec, c'est-à-dire les isolés, les solitaires, qui dépendaient avant tout d'eux-mêmes et parmi lesquels on comptait parfois des stylites, des reclus, des brouteurs qui ne mangeaient que de l'herbe, etc. C'est de ce monde un peu singulier de la seconde et de la troisième catégorie que le *Pré spirituel* nous entretient de préférence, presque exclusivement. De là chez les interlocuteurs de Moschus une liberté d'allures qui nous surprendrait de la part de cénobites ; de là aussi une plus grande indépendance dans les mouvements, dans toute leur manière de vivre et d'agir. Ils entreprennent à leur goût des voyages interminables, disposent de leurs biens en toute liberté, bref ils se conduisent et ils parlent comme s'ils n'étaient assujettis à l'autorité de personne. Certes, ils ne repoussaient pas l'obédience du patriarche ou de l'évêque diocésain, mais celle-ci ne s'exerçait que de loin et fort rarement, et, somme toute, les rênes de l'obéissance flottaient assez lâches sur le cou de nos laurites et surtout de nos solitaires.

Les cénobites existaient aussi au temps de Jean Moschus. Dans la Palestine en particulier, qui lui a fourni le cadre ordinaire de ses récits, ils étaient et de beaucoup la majorité, ce que l'on ne soupconnerait guère à la lecture du *Pré spirituel*. S'ils habitaient plutôt les villes et les agglomérations importantes, tant les hommes que les femmes, ils savaient à l'occasion s'établir ailleurs, et le couvent de Saint-Théodose, la demeure de Moschus et de Sophrone, se dressait en pleine campagne. Les étrangetés ne fleurissaient guère dans ce pré-là et la cueillette n'y a pas été fort abondante.

Ceci dit, j'invite nos lecteurs à se procurer au plus tôt ce recueil d'anecdotes et de maximes spirituelles mises en excellent français et qui ne portent pas précisément au sommeil. Certaines, un peu fortes et présentées avec la crudité de l'imagerie populaire, ne conviennent pas à l'enfance, mais combien d'autres l'intéresseraient, l'amuseraient et l'instruiraient ! Il y a là, remarque avec raison le traducteur, « un tissu d'héroïsme et de naïve simplicité, de prodiges de toutes sortes et de vie par ailleurs si ordinaire, de vertus surhumaines et de misères par trop humaines », qui gardent un charme exquis et contiennent presque toujours une leçon.

S. Vailhé.

— CHRONIQUES —

LA VIE ET L'ŒUVRE DE LOUIS LE CARDONNEL[1]

L'abbé Louis Le Cardonnel est mort en Avignon, le 28 mai 1936. Comme pour commémorer le dixième anniversaire de sa mort, le R. P. Noël Richard A. A. a soutenu sur le poète des *Carmina sacra* une thèse de doctorat ès lettres devant la Faculté de Toulouse.

Les éditeurs Didier et Privat viennent de publier cette thèse, en deux forts volumes. C'est une œuvre considérable, monumentale, oserions-nous dire, en donnant à cette épithète tout son sens et toute son ampleur. Les deux ouvrages, — thèse principale et thèse secondaire, — et celle-ci n'est point la moins curieuse, — nous offrent, en effet, près de huit cents pages de commentaires pertinents, de judicieuse critique, de documentation, de notes, de chroniques, et, ce qui est aussi précieux, tous les poèmes publiés de Louis Le Cardonnel, non réunis jusqu'à ce jour en volume.

Nous connaissons déjà la thèse de lettres d'une jeune Irlandaise, Phyllis Aykroyd, sur les origines celtiques et l'œuvre poétique de Louis Le Cardonnel, qui parut en 1927. Sa publication suscita, d'ailleurs, des « mouvements divers » parmi les amis et les admirateurs du grand lyrique et nous savons que Louis Le Cardonnel lui-même, encore que très sensible à un tel hommage, ne souscrivit pas entièrement à tous les jugements de la jeune doctoresse, qui étudia le poète plus en « technicienne » qu'en lettrée.

L'œuvre de Noël Richard est tout autre et son dessein des plus louables. Avec tant d'autres écrivains de ce siècle, il estime que Louis le Cardonnel est un grand maître ès-poésie et que son œuvre est une « époque » de la littérature française.

Plusieurs opuscules et de nombreux articles avaient déjà été consacrés au grand lyrique rhodanien. La thèse du R. P. Richard rappelle — toutes proportions de textes mises à part — deux œuvres émouvantes et sincères : celle de Pierre Richard — homo-

1. Deux volumes : *Louis le Cardonnel* et *Louis le Cardonnel et les Revues symbolistes*, chez Marcel Didier, éditeur, 4 et 6, rue de la Sorbonne, Paris (V^e^), et Edouard Privat, 14, rue des Arts, Toulouse.

nyme de notre auteur — « Le poète Louis Le Cardonnel[1] », qui fut la première bio-bibliographie importante parue après l'autre guerre, et le « Pèlerin lyrique[2] » du regretté Georges Barelle, sans oublier, bien entendu, la première en date sur les « Poèmes de Louis Le Cardonnel » du chanoine Hector Reynaud, hélas ! disparu depuis peu.

Le R. P. Richard a repris en mains toute la question ; son travail me semble complet et, on peut le croire, définitif. La bibliographie de son ouvrage est particulièrement volumineuse, puisqu'elle comporte plus de vingt pages. Cela donne une idée du travail formidable qu'il a fallu à l'auteur pour constituer une bibliothèque spécialisée et pour rassembler cette masse considérable de documents.

La thèse principale de Noël Richard compte près de 600 pages de texte serré. Par l'abondance des détails, des analyses littéraires et des citations, ce volume obéit aux exigences du genre : une thèse constitue un travail sérieux où tout développement doit être étayé de faits et d'arguments probants.

On aurait tort de croire cependant que la lecture de cet ouvrage soit fastidieuse : l'auteur use fort peu de notes critiques qui ne visent qu'à l'érudition ; il ménage l'intérêt par la gradation de ses développements ; il domine à tel point son sujet qu'on ne sent plus l'effort d'analyse et de composition.

La méthode suivie par le R. P. Richard est conforme aux meilleures traditions de l'histoire littéraire : elle consiste à replacer son héros dans son cadre historique et comme dans sa géographie spirituelle, à comparer le Cardonnel avec ses émules lyriques, à éclairer l'œuvre poétique d'une clarté indirecte et enfin à pénétrer dans le tréfonds de ses sentiments lyriques :

« Louis Le Cardonnel ne livre son secret total que si on pénètre dans le tréfonds de son être. Notre étude de Le Cardonnel devient, dans sa partie la plus élevée, une histoire d'âme, une biographie psychologique. C'est dans son âme elle-même que nous avons trouvé le fil mystérieux de sa destinée, et, dans ses sentiments, la trame aérienne de son chant lyrique. Un poème de Louis Le Cardonnel n'est pas un ornement décoratif, ni un bibelot de vitrine : c'est la pulsation de son cœur et la vibration de son âme » (*Avant-propos*, p. XI).

Fidèle à sa méthode d'investigation, le P. Richard conduit son lecteur de « Valence au grand cœur », berceau de Le Cardonnel, à Paris, au milieu des cénacles poétiques et de la mêlée symboliste, à l'ombre de Verlaine et de Mallarmé ; il nous le montre à la quête du Saint-Graal poétique dans ces sanctuaires d'art qui s'appellent

1. Chez Aubanel aîné, 15, place des Etudes, Avignon, 1925.
2. Chez Lethielleux, Paris, 1937.

le Celtisme, le Préraphaélisme, le Wagnérisme. Sur la fin de son séjour parisien, Louis Le Cardonnel hésite, à la croisée des chemins, entre son ambition pindarique et la vocation sacerdotale. Pour lui le symbolisme fut essentiellement un mysticisme et ce mysticisme, il a voulu le réaliser dans sa vie même, selon son idée de troubadour errant et d'Orphée catholique :

Il s'en ira, semant la Parole céleste
Et, pour dire le Verbe aux temps qui vont venir,
Harmonieusement il mêlera le geste
D'accorder la cithare au geste de bénir.

Sous le souffle divin il la fera renaître,
Fils des premiers Voyants, fils des Chanteurs sacrés,
Cette antique union du Poète et du Prêtre,
Tous deux consolateurs et tous deux inspirés.

Après quelques années de ministère paroissial dans le diocèse de Valence, la hantise d'un idéal plus parfait conduisit l'abbé Le Cardonnel chez les bénédictins de Ligugé et chez les franciscains d'Assise. A Ligugé, il retrouva son ami Huysmans qui venait d'y construire sa maison Notre-Dame. Assise ne devait être qu'une halte majeure du moine errant à travers les sanctuaires italiens de l'art de la religion. Enfin lassé de tant de périples, le « pèlerin lyrique » partage ses dernières années entre Valence, Vernègues-en-Provence et Avignon, où il meurt en 1936.

Lorsqu'on sait les difficultés inouïes qu'a dû éprouver le P. Richard à réunir une documentation aussi complète sur le poète instable et sur le moine gyrovague, on ne peut que lui être reconnaissant d'avoir établi la première biographie critique de Louis Le Cardonnel. De nombreux extraits de lettres, des citations de poèmes inédits, des passages d'articles parus dans le *Mercure de France* permettent au lecteur de prendre un contact plus intime avec le prêtre-poète.

Et ceci m'amène à toucher un mot de la thèse complémentaire du R. P. Richard. Elle est intitulée *Louis Le Cardonnel et les revues symbolistes*. Le titre, à mon avis, n'est pas adéquat au contenu de l'ouvrage. Ce livre comporte en réalité deux parties : la première contient une étude critique sur les publications rhodaniennes et parisiennes auxquelles collabora Louis Le Cardonnel ; la seconde groupe un nombre considérable de poèmes (79 en tout) parus dans ces divers périodiques et qui n'ont pas été reproduits dans les trois recueils du poète publiés au *Mercure de France*. L'attention des bibliophiles ne manquera pas d'être attirée par ce volume, tiré à petit nombre d'exemplaires et qui constitue en réalité une première publication dans le texte. Bien que ce soient, pour la plupart, des poèmes de jeunesse, certains d'entre eux ne le cèdent guère aux poésies publiées par Le Cardonnel lui-même.

De plus, Noël Richard a pu réunir une cinquantaine de poèmes totalement inédits et qu'il n'a pu éditer, par suite des dispositions testamentaires de Georges Le Cardonnel. Les nombreux amis du poète espèrent qu'un jour prochain verra la publication de ces glanes poétiques qui se trouvent ainsi rassemblées.

Quoi qu'il en soit, ces deux thèses seront extrêmement utiles à tous ceux qui voudront approfondir Louis Le Cardonnel et connaître aussi la trépidante période symboliste. L'auteur n'a pas hésité à suivre son héros aux séances du *Chat Noir* et aux vibrantes soirées de *La Plume ;* il nous a, le premier, donné une étude détaillée sur les fameuses « Petites Revues » où la génération de 1890 a oublié ses premiers essais et inscrit les articles épars de son credo esthétique. Le Symbolisme est actuellement entré dans notre histoire littéraire. On commence à l'étudier et à l'approfondir. Les volumes de N. Richard contiennent une foule de renseignements et de documents dont pourront difficilement se passer les futurs historiens de ce grand mouvement littéraire.

Quant à Le Cardonnel, l'auteur l'étudie objectivement, sans chercher à dissimuler les travers et les bizarreries de ce grand poète, qui fut en même temps un bien curieux homme. Mais à chaque page de ses livres on sent une admiration discrète et une ferveur contenue pour l'aède chrétien.

Le dernier chapitre de son ouvrage principal, *L'étoile d'un grand lyrique*, réalise une belle synthèse qui embrasse à la fois la vie et l'œuvre de Le Cardonnel, les principaux thèmes lyriques du poète et les éléments de son esthétique, enfin la courbe de son évolution littéraire, puisqu'il a passé du Parnasse au Symbolisme modéré, avant d'en arriver à une formule d'inspiration personnelle et de rythme traditionnel. L'auteur se demande aussi pourquoi Louis Le Cardonnel ne jouit pas de la gloire qu'il mérite et n'occupe pas la place à laquelle il a droit :

« Avant sa consécration définitive, tout poète accomplit un stage d'attente, plus ou moins long, au péristyle du temple de Mémoire. Ce stage d'oubli au seuil de la gloire, à cause de son désintéressement absolu de la renommée, à cause de son horreur de la réclame tapageuse et des coteries qui dispensent les faveurs sinon le talent, à cause aussi de sa vie extraordinaire comme une légende et, il faut bien en convenir, quelque peu désorbitée des cadres habituels, ce stage au seuil de la gloire, l'abbé Le Cardonnel l'a accompli de son vivant. »

Les ouvrages du R. P. Richard contribueront sans doute largement à révéler aux amateurs de belles cadences la splendeur d'une œuvre restreinte mais de haute qualité, à glorifier à sa juste valeur le nom du citharède rhodanien.

J. d'Aubray.

MÉDITATIONS SUR LE TEMPS

C'est une série de méditations que nous offre M. P. Burgelin[1], mais des méditations à faire, et qui s'inspirent d'un existentialisme religieux et chrétien. Il fournit les canevas, très denses, mais qui donnent encore plus à penser. Est-ce crainte d'imposer des suggestions trop précises ? Ce thème en sept points se présente sans titres de chapitres et sans points de repère (le titre du livre lui-même dit à peine ce qu'il veut dire), et le développement s'estompe, délibérément, semble-t-il « traduisons en notre vocabulaire... », p. 132), dans une langue dont le grand souci paraît être de ne point parler clair.

Nous nous demandons si cette méthode de composition répond à un dessein ? Et quel dessein ? Et si le moyen est bon ? Est-ce entraînement proustien, invasion d'un symbolisme ésotérique où la précision est sacrifiée à la richesse, dans l'opinion qu'on dira plus en évoquant, qu'on fera mieux penser en y provoquant ? Nous redoutons que, loin de déclencher spontanément la réflexion personnelle, le procédé n'oblige à un travail d'analyse fatal à l'originalité du lecteur. Il est douteux que la rêverie philosophique soit propre à faire rêver, et l'idée se donne, en bien des passes, l'air de folâtrer. Aurons-nous l'illusion de travailler parce qu'on nous fatigue ? L'illusion de penser, et neuf, parce que nous aurons longtemps cherché un sens incertain ?... Il n'est pas mauvais que les sujets de méditations soient des pensées inachevées, mais il est bon que ce caractère « ouvert » se restreigne à l'idée sans s'étendre au style. Il faudrait ici une traduction « en clair », si elle est possible, pour que le thème acquît sa fécondité, pour que l'écriture fût française comme l'idée, s'il est toujours vrai que le génie français est celui de la précision...

Le temps est essentiellement humain : il répond à la triple préoccupation de se situer, d'utiliser, de vaincre, qui se réalise dans les trois ordres de recherches : cosmologiques, psychologiques, théologiques (I). Vide comme notion abstraite, il est qualifié par son contenu : c'est un « mode d'apparition dans l'existence », étranger à la valeur, un « néant qualifié », l'ordre du dépassement où l'on

1. Pierre Burgelin, *L'homme et le temps*, 164 p., Aubier, éd. Montaigne Centre de recherches philosophiques et spirituelles.

cherche un « surplus d'être » : en quoi il crée le souci ; sous toutes ses formes, comme synthèse de présent, de passé, et d'avenir, « il nous renvoie à l'homme (II) ». La conscience du temps est reconnaissance (lien du passé au présent), représentation étalée, évocation de causalité et perspective, sous l'action de la mémoire transformante, par laquelle il acquiert un mode d'être personnel (III). Chose faite, par le passé, et espérance, par l'avenir, qui est « ce vers quoi nous allons », le passé tient sa valeur de cet avenir dont il est racine ; mais l'avenir, à son tour, sera une survie du passé, ce qui limite étrangement sa valeur d'espérance, « mensonge bienfaisant » où miroite plus de possibilité que n'en contient le présent (IV). L'histoire relève excellemment la subjectivité du temps : Il y a une physique indépendante du physicien, il n'y a pas d'histoire en dehors d'un historien, car elle est œuvre d'unité, de perspective et de signification, choix et système de références, effort d'interprétation (V). Le présent donne au passé et au futur leur réalité actuelle, et il se traduit en jouissance et en inquiétude... (VI).

La septième méditation, qui se propose de ramasser les résultats, ouvre elle-même sur des horizons nouveaux. Relevons néanmoins quelques conclusions.

Notre vie se passe à « temporaliser » : on a prévenu (p. 11) qu'on appellerait ainsi « cet acte par lequel nous produisons un temps pourvu de certains modes qui suscitent de notre part tout un ensemble de réactions : regret, accueil, attente... » Et « nous temporalisons d'une infinité de manières, dont nous avons essayé de décrire quelques-unes », qu'il faut entendre comme des rythmes de la vie (p. 134). « A la base de nos méditations, nous avions posé un postulat..., la résolution de prendre pour objet le temps de l'expérience concrète, le temps qui est *souci...* » (p. 151). A la question : « Quel est l'être du temps ? », M. Burgelin répond en définitive que « le temps se présente d'abord comme une question, non comme une réponse. Son être est de constituer l'interrogation ardente que l'homme s'adresse sur sa propre vie. Il l'oblige à chercher d'où il vient et où il va» (p. 163). C'est un souci, mais il peut être une grâce : le tout est, suivant un mot de M. M. Souriau, de nous préparer « à toutes rencontres... »

Nous n'avons pas prétendu résumer, car il faudrait être sûr d'avoir compris ce qu'il fallait comprendre — et ce n'était pas le lieu de pousser les évocations, si tel est le dessein de l'ouvrage. Voilà, dirons-nous plutôt, les thèmes suggérés, suggestifs à la vérité, mais d'ordre plutôt intuitif — et l'on aperçoit ici combien l'intuition est peu communicable, combien même elle est rebelle à l'expression. Les sentiers de l'enquête se devinent mal, les aperçus

se succédant comme des visions instantanées dont elles gardent le caractère fugace et senti plutôt que pénétré.

Le livre peut servir de base de départ aux spécialistes. Pour être accessible à tous ceux à qui profiterait son incontestable richesse, il faudrait leur préparer le travail inverse de celui que l'auteur a réalisé sur telles de ses citations : traduire dans le vocabulaire usuel des gens aptes à vivre la notion, éminemment vitaliste, du temps psychologique.

M. Burgelin réintègre délibérément dans la vie de conscience l'aspect fluide du temps. A la notion héraclitéenne de l'écoulement, il restitue la valeur et la fécondité que Bergson réservait à la durée, à la compréhension simultanée des éléments successifs, de la phrase, par exemple, ou de la mélodie. La mémoire est une puissance d'évolution, non de cristallisation. La conscience de ce temps a pour effet l'inquiétude spéculative et morale, le souci de se situer dans l'univers, de se développer dans le psychisme, de se vaincre par l'accession à des formes supérieures de vitalité : programme peut-être artificiellement adapté aux trois ordres de recherches touchant le monde extérieur, et notre monde intérieur, et le monde supérieur.

Le présent apparaît alors comme une position médiatrice, qui ramasse les ressources du passé et permet d'envisager l'avenir. C'est le point intemporel où nous sommes les maîtres du temps : du passé, par l'histoire, dont le caractère définitif ondoie bien quelque peu dans la subjectivité de l'historien ; de l'avenir, par l'espérance, dont les ambitions indéfinies se trouvent bien limitées par l'objectivité du passé : on oscille entre la liberté qui promet dans le futur, et le déterminisme déjà fixé, qui tiendra à sa façon. On hésite à intégrer, dans le déterminisme, des causalités subjectives qui dépendraient purement de la liberté actuelle : mais comment le déterminisme lui-même se dégage-t-il de la simple priorité temporelle, à l'objectivité si floue ?

La plus difficile « temporalisation » sera d'ailleurs celle du contact avec Dieu, et c'est où l'analyse est la plus incertaine. La transcendance divine ne se révèle que si l'on conçoit un arrêt dans la remontée vers les causes les plus synthétiques, et la voie de l'immanence ouvre sur le panthéisme, et toute démarche, enfin, qui aboutit à un « Dieu étranger » semble nous exclure de son commerce (p. 151)... N'est-ce pas trop demander à la fécondité de la « temporalisation », et faut-il décidément ramener toute vie spirituelle à une organisation dans le temps ? La pensée ne peut-elle pas, justement, s'affranchir de la contingence temporelle, soit par dialectique, soit par intuition, soit par l'expérience instantanée qui s'inscrit

dans l'histoire sans être asservie à ses moments ? Devant l'absurdité de l'hypothèse que « l'Eternel pénétrerait dans le temps sans cesser d'être l'Eternel » (p. 156), « nous devons garder l'impression qu'une telle rencontre ne dépend jamais de notre seule bonne volonté..., qu'il est absolument inconcevable que nous la préparions intellectuellement afin de la rendre pensable, parce que nous ne dominons pas le temps... En un mot, si cette rencontre a lieu, elle témoigne d'un don, d'un consentement de l'Eternel à se dévoiler... » (p. 157).

On doit admettre que la révélation du *surnaturel* exige bien cela ; on peut soutenir que la rencontre personnelle de Dieu justifie seule « le temps, et tous nos efforts explicatifs ou éthiques pour découvrir quelque part l'Eternel », et que « telle est l'idée chrétienne que le Christ donne un sens à l'histoire » (p. 157). Mais il paraît excessif d'exiger une révélation positive pour justifier que nous concevions un Dieu, et que nous éprouvions des élans de pensée et de cœur qui définissent la religion naturelle : saint Paul atteste la possibilité de cette préparation intellectuelle qui dispose à la révélation, et au besoin, y supplée (*Rom.*, I, 20). Avec cette réserve et même dans le sens de cette réserve, il est vrai que la mystique peut s'éclairer de ces observations : « l'Eternel ne se laisse pas posséder par un homme irrémédiablement temporel » (p. 159). L'affranchissement par rapport au temps est donc praticable, s'il est nécessaire, et il l'est si le contact avec l'Eternel représente bien, suivant Platon et suivant le Christ, l'essentiel de la vocation humaine.

A. Beckaert, A. A.
docteur ès-lettres et en théologie.

BULLETIN DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE

1. On s'étonnera de voir en tête de cette chronique de spiritualité un volume consacré à l'exégèse de saint Augustin[1]. Il est vrai qu'il s'agit du prédicateur, ce qui restreint le travail à une partie de l'œuvre exégétique du saint, celle qui touche le plus près les questions spirituelles. Mais cela encore ne suffirait pas à justifier notre position. Ce qui l'explique, c'est la netteté avec laquelle le R. P. Pontet met l'accent, dans son bel ouvrage, sur la place centrale que tient en l'œuvre augustinienne la vie spirituelle et même mystique. Tout le chapitre sur la « Cité céleste » est très net à cet égard. Non seulement l'auteur n'admet pas qu'on réduise l'esprit augustinien à de l'enthousiasme naturel (p. 359), mais il affirme nettement son mysticisme. Après quelques citations évocatrices, il conclut : « De tels textes brûlent le papier. Si l'on refuse d'y voir la trace d'une grâce extraordinaire, où la verra-t-on ? » Aussi établit-il ailleurs un parallèle suggestif entre Augustin et saint Jean de la Croix à propos de l'usage du sens spirituel et la tendance à l'intériorisation de l'Écriture (p. 190-194).

En relevant par ces remarques ce qu'il y a de plus saillant peut-être dans l'ouvrage du P. Pontet, je ne prétends pas le ramener aux dimensions d'un simple écrit de spiritualité. Il est bien plus complexe et sa richesse est d'une exubérance rare, tant par l'ampleur du sujet que par la manière dont il a été traité. L'œuvre est, en fait, une thèse de doctorat, très soignée et qui a valu à son auteur des éloges mérités, en dépit des réserves classiques en ces exercices. La collection à laquelle elle est incorporée, *Théologie*, obligeait, d'autre part, le Révérend Père à envisager l'aspect doctrinal du sujet, et il ne s'y est pas soustrait, même si l'exposé n'a pas été poussé à fond de ce côté. Une vaste érudition s'étale au bas de chaque page et donne à ce volume une portée documentaire considérable et bien au point dans l'ensemble. Les cent trente notes de l'Introduction (p. 2-30) sont particulièrement utiles pour ce genre d'initiation.

Le fond du sujet se développe en onze chapitres fort compacts et qui semblent tous bien orientés vers une présentation progressive de la méthode augustinienne.

Le premier (p. 35-110) considère le prédicateur et son public plutôt du dehors, mais il s'achève par quelques pages pénétrantes sur l'âme d'Augustin, ses aspirations profondes à Dieu : « On parle de la profondeur de la mer, que ne parle-t-on de la profondeur de l'âme ! » (*In Ps.* 76, 18). « Nul ne sait ce qu'il y a dans l'homme, ce qui va monter de son propre

1. Maurice Pontet : *L'exégèse de saint Augustin prédicateur* (Théologie-7) 1 vol. in-12, 636 p., Aubier, s. d.

abîme, de l'abîme des autres. Nous ignorons réciproquement qui nous sommes ; Dieu seul le sait ; les hommes ne se voient les uns les autres qu'au visage. Si profond par les abîmes de son esprit, dans la vie courante l'homme est faible ; une épouse, un fils, moins encore, un petit esclave suffisent par leur entêtement à le contrecarrer. De cette disproportion entre son désir et son acte naît le drame de l'homme. Il s'intensifie plus encore quand l'homme s'aperçoit qu'il ne peut commander à ses concupiscences, et qu'il est bafoué par des ennemis dans sa conscience comme sous son toit » (*In Ps.* 134, 12). (*Loc. cit.*, p. 107-108.)

En exposant *Les idées de saint Augustin sur l'Ecriture* (ch. II, p. 111-148) le P. Pontet entre à fond dans son sujet : la richesse des saints Livres est en fonction de leur obscurité. De la transcendance de Dieu dérive le caractère relatif de notre connaissance. Cependant, « la négation n'est ici qu'un vigoureux départ, et le premier des dépassements par lequel on va rejeter de l'idée divine toute limite matérielle ou conceptuelle (cf. *In Joh. tr.*, 23, 9). Négative d'abord, cette connaissance s'élèvera donc de progrès en progrès, et sa croissance n'aura pas de terme » (*Op. cit.*, p. 123). — « Avancer dans l'explication de l'Écriture et dans la connaissance de Dieu — car souvent ces deux progressions n'en font qu'une — ne signifiera donc pas qu'on tende vers une frontière lumineuse destinée à être franchie à la fin. Pour Augustin, le mystère divin est tel que plus on y pénètre plus il grandit. Si le rayon de la connaissance se fait plus perçant, l'Objet, en retour, prend à mesure des proportions si formidablement nouvelles que le chercheur pense avoir vraiment reculé. Il ne faut donc pas s'étonner de l'entendre nous dire qu'il pourrait jusqu'à la fin de ses jours scruter l'Écriture et la trouver toujours inconnue, possédât-il une intelligence et des forces très supérieures aux siennes » (*Op. cit.*, p. 124-125). Le P. Pontet s'explique sur la complexité de sens que saint Augustin attribue à l'Écriture (p. 135-148) : il tend à n'admettre qu'un sens littéral dans la variété touffue des sens dits spirituels.

Le chapitre *La lettre et l'esprit*, III (p. 149-194), est évidemment décisif sur ce point. L'application à la lettre n'est pas absente, quoi qu'on en dise souvent, mais elle souffre de lacunes manifestes, au profit d'un sens spirituel qui domine tout de haut et se fixe très particulièrement sur le Christ, lequel est recherché partout avec une insistance caractéristique : « L'Écriture est une première incarnation de Jésus-Christ, qu'il faut mettre en rapport avec l'Incarnation proprement dite. En quoi consiste l'inspiration scripturaire, l'action du souffle de la troisième Personne de la Trinité ? — En la formation de Jésus-Christ. Comme dans le sein de Marie l'Esprit forme Jésus-Christ au sein de la lettre. Il préexiste dans un corps verbal — si l'on ose écrire, — avant d'exister dans un corps physique » (*Ibid.*, p. 180).

Et de fait, en étudiant l'*Accord des deux Testaments*, ch. VI (p. 305-384), le P. Pontet montre comment saint Augustin s'attache à découvrir une vraie préexistence, figurée mais réelle, du Nouveau Testament dans l'Ancien. L'Ancien précède et produit le Nouveau (p. 309) ; il prépare et détermine le second (p. 311). « L'Ancien Testament n'est qu'une suite d'ombres : il tend à s'accomplir, à se remplir, et du coup à s'éterniser en Jésus-Christ » (p. 328). Et les prophéties sont scrutées ici avec une rigueur

littérale qui tranche sur la méthode antiochienne laquelle, bien plus large sur ce point, admettait une réalisation historique figurant la réalité à venir (p. 328-344).

Ici, avec finesse et pénétration, le P. Pontet met en évidence un objet privilégié, la croix, dont Augustin se plaît à rechercher le sens dans l'Ancien Testament (p. 345-384). L'Ancien comme le Nouveau contient trois parties: des commandements (p. 346), des promesses (p. 351) et des « sacrements » (p. 357), c'est-à-dire des signes sacrés, notamment des sacrifices. La croix les résume tous et saint Augustin est intarissable quand il aborde ce sujet (p. 359-379) : « La croix apparaît donc au bout de toutes les grandes avenues de l'exégèse augustinienne. Puisqu'elle donne le sens même de l'Écriture, qu'elle l'ouvre, l'unifie, le transforme, il est clair que son importance théologique est, aux yeux du prédicateur, de premier plan. Mais la croix est encore une image ; elle dessine dans l'espace une figure qui parle vivement aux yeux. L'orateur populaire va tirer de sa vision toute une suite de symboles. La conviction théologique fleurit chez lui en une imagerie poétique qui pourrait se mettre en vitrail ; le sujet central est le Calvaire, des médaillons latéraux annoncent, préforment, commentent le sacrifice de l'Homme-Dieu » (p. 377). Cet exposé s'achève par quelques pages sur les causes de l'aveuglement juif (p. 379-383).

Les derniers chapitres (VII-XI) abordent les grandes œuvres oratoires que l'auteur a prises comme thème de son étude, et notamment les *Enarrationes in Psalmos*, dont il a, mieux que personne, compris la valeur et saisi l'âme. Si, dans cette œuvre, « nous allons aux pages principales, dit-il, nous voyons qu'elles essayent de définir une *histoire spirituelle de l'humanité*. Dans les *Confessions*, les mouvements d'âme se limitaient au dialogue intérieur, oscillant du souvenir à l'imploration. Le *De Trinitate*, plus intemporel, scrutera la vie même de Dieu. Les *Tractatus in Johannem* sont surtout l'œuvre d'Augustin anti-donatiste et anti-arien ; ils magnifient l'Église, les sacrements, et envisagent plutôt ce monde et la matière comme le lieu d'apparition de l'esprit. Les *Enarrationes* diffèrent de tous ces ouvrages ; il faut les rapprocher d'abord de la *Cité de Dieu*, dont elles sont une répétition partielle ou mieux une extension ; et elles forment encore par leurs idées essentielles un centre de ralliement à la plupart des *Sermones*, qui, tout épars qu'ils soient, s'unifient sans difficulté dans leurs perspectives » (p. 387-388).

Comme beaucoup de ses contemporains, saint Augustin était dominé, vers 410, par l'angoisse et la consternation que la chute de Rome et les invasions barbares semaient partout dans les âmes. « Sans forcer les textes, il pouvait lire dans le psautier l'anticipation de ces catastrophes et leur sens divin, car ce livre rapporte les périls d'un guerrier, les supplications d'un persécuté ; l'ennemi privé, l'ennemi public y passent et repassent. Le jugement de Dieu y est annoncé, commencé même ; les perspectives messianiques ou eschatologiques agrandissent les cas concrets à une mesure universelle. Enfin la partie lyrique et jubilante y proposait à saint Augustin une figure des chants célestes dont il parle avec prédilection. Rien n'est fortuit, tout est prévu, tout deviendra juste, malgré les maux du présent ; telles étaient les données juives qu'il achevait et christianisait » (p. 390).

Le grand mérite d'Augustin a été de mettre en saillie dans ces psaumes une ligne maîtresse, qui lui permet de donner de l'histoire sacrée et profane une interprétation de valeur : « S'attaquant à la masse obscure des événements, à la mêlée du bien et du mal, il s'efforce de montrer que dans ce désordre se fait déjà une séparation, et que le laps des siècles finira par amener un état de totale justice » (p. 391). Cette intuition majeure augustinienne, le P. Pontet a eu, de son côté, le mérite de la découvrir, et on doit l'en féliciter chaudement. Voilà une base dans l'étude de saint Augustin. Elle se double d'une tendance signalée et rappelée ici-même par cet auteur, l'intériorisation dont l'application est d'ailleurs universelle.

C'est le Christ vivant dans l'humanité sanctifiée, l'Église, selon la doctrine de saint Paul, que saint Augustin a particulièrement en vue. D'où le puissant dynamisme spirituel « créé par la seule définition de ces pôles » (p. 393). Jésus-Christ se trouve présent dans les psaumes, tête et membres : il y parle par sa tête et par ses membres. « La structure du Christ total, son unité sur laquelle nous reviendrons, sont donc bien fondées en exégèse. La lecture de saint Paul, celle des psaumes, l'interprétation des psaumes à travers les schémas pauliniens permettent non pas à volonté, mais selon le contexte, d'entendre dans les cantiques de David les paroles de Jésus-Christ et de son Épouse. Mais ces deux voix peuvent se faire entendre diversement, elles alternent, elles se marient » (p. 407).

Le *drame de l'Église* est particulièrement évoqué plus loin, dans un chapitre entier, IX, pp. 447-514, et il s'achève par des vues sur la prédestination, moins héroïques que celles des écrits sur la grâce. « En fait, saint Augustin est plus humain dans ses *Sermons* que dans ses traités. A son insu, son auditoire l'instruit et le redresse ; il exerce déjà sur lui le travail de la postérité. Aussi bien n'était-il pas lui aussi guidé par ce Maître intérieur auquel, dans sa cathèdre d'Hippone ou de Carthage, le prédicateur faisait appel si souvent ? » (p. 514).

L'intériorisation devient encore plus accusée dans les pages consacrées à la *Cité céleste* (p. 515-553), où le P. Pontet montre les aspirations ardentes d'Augustin vers la vie future, consumé par le désir du ciel. Des textes ardents des *Enarrationes* font ici écho à ceux des *Confessions* et montrent en l'évêque d'Hippone, non seulement un ascète, mais un mystique, doué d'ailleurs du charisme de l'apostolat. Les entretiens sur les derniers psaumes, notamment, témoignent chez le saint comme d'une aptitude singulière à participer dès cette vie aux joies de l'au-delà. La divine louange est ici l'écho d'une sagesse supérieure, dont le P. Pontet a su découvrir la source.

S'étant ainsi attardé aux homélies sur les Psaumes, il s'est condamné à négliger un peu celles qu'Augustin composa sur saint Jean *(Tractatus)* et peut-être le lui reprochera-t-on, d'autant que ces commentaires sont plus connus et en un sens plus abordables que les précédents. Peut-être sont-ils moins puissants ; ils sont plus classiques et non moins profonds. L'auteur distingue bien les deux œuvres : « Les *Enarrations* partaient d'un texte prophétique, les *Psaumes ;* elles y déchiffraient une histoire universelle, tragique et brossée à grands traits. Les *Sermons sur saint Jean* parleront aussi de l'Église. La colombe apparue sur le Jourdain,

la Samaritaine, Marie de Béthanie y seront traitées comme des symboles de son unité, de sa catholicité. Néanmoins son drame, les péripéties de ce drame et sa conclusion demeurent le propre des *Enarrations sur les Psaumes*. Commentateur de saint Jean, saint Augustin entre dans une lumière plus immobile, plus sereine, plus intemporelle aussi. Il s'occupe encore plus de l'Époux que de l'Épouse, fixé cette fois beaucoup plus près du contour des mots par un texte historique, qui se donne avec solennité pour une vision des choses et pour un témoignage » (p. 555-556). Néanmoins, saint Augustin use pour saint Jean de la même méthode que pour le reste de l'Écriture ; « mais il pense y découvrir une plénitude spirituelle, une omniprésence de l'Esprit qui lui permettent d'appliquer sa méthode avec plus de précision et de fruit que partout ailleurs » (p. 557). Il extériorise encore sa lecture et la rend par là-même plus universelle (p. 564). Tout cela est bien observé.

Cette analyse par les lignes de force de l'ouvrage du P. Pontet n'en montre pas toute la richesse. Il aurait fallu signaler les développements très abondants qui se glissent en ces pages, à propos des multiples détails étoffant la pensée. Nous avons surtout voulu relever ce qui est, à notre avis, le mérite capital de l'œuvre, le fait d'avoir découvert et montré à l'évidence l'idée maîtresse de l'orateur, qui est le Christ vivant dans l'Église, thèse mystique, centre d'une vie théologale et apostolique.

Ce faisant, l'auteur s'exposait à négliger d'autres sujets, et peut-être des esprits pointilleux pourraient-ils lui reprocher bien des lacunes. Ainsi les quatre cents sermons proprement dits qui constituent la partie la plus étendue de l'œuvre oratoire de saint Augustin semblent un peu oubliés. Rentrent-ils bien dans les cadres indiqués ? On aurait aimé en avoir la certitude et un examen de leur cas s'imposait d'une façon ou de l'autre. Une étude documentaire détaillée aurait été nécessaire. Même les deux cents Entretiens sur les Psaumes auraient pu être suivis de plus près selon un plan méthodique. L'auteur a sans doute ce travail d'analyse intégrale dans ses cartons. On regrette d'autant plus qu'il n'en ait pas fait bénéficier le public. De bonnes tables précises y auraient en partie suppléé. Par ailleurs des tables analytiques assez détaillées eussent permis au lecteur de rapprocher les multiples précisions doctrinales ou autres qui semblent un peu dispersées dans ce vaste recueil. Ces désirs sont moins une critique qu'un hommage rendu à une telle œuvre.

Sur ce plan doctrinal proprement dit, un théologien de profession ou un philosophe aurait peut-être poussé plus à fond certaines questions importantes, mais il a suffi à l'exégète de les présenter et on ne peut faire grief à l'auteur de n'avoir pas tout dit en ces matières. La transcendance de Dieu par exemple est bien posée (p. 120-125), et sur ce point, précise le P. Pontet, saint Augustin dépend moins encore de Plotin que de l'Écriture (p. 122). Il relève les réserves d'Augustin sur les prétentions de Plotin à voir Dieu (p. 132-133), mais peut-être pas assez l'appel qu'il fait à ce philosophe, moins pour interpréter l'Écriture, que pour pénétrer plus à fond les doctrines qu'il y a découvertes. Mais encore une fois, en un sujet si vaste, il fallait se borner et ce que le P. Pontet nous donne est trop abondant et de trop bonne qualité pour qu'on lui mesure les éloges. Je me plais surtout à le louer d'avoir pénétré les *Enarrationes* jusqu'à leur

âme, cette doctrine du Christ vivant dans l'Église, qui est un des points vitaux de la spiritualité augustinienne.

2. Dom Leclercq nous apporte sur la spiritualité bénédictine médiévale de précieux documents, qui retiendront l'attention des spécialistes : l'un fait partie de la collection *Figures monastiques*[1], l'autre de la série *Études de théologie et d'histoire de la spiritualité*[2].

Ce n'est pas tant la biographie que l'action religieuse de Pierre le Vénérable qui nous est présentée. La vie du IX[e] abbé de Cluny est bien connue par un volume entier de l'*Histoire de l'Ordre de Cluny*, dû à Pignot, 1868, p. 49-609, le III[e].

Du reste, cette vie est très simple : né en 1092 ou 1094, Pierre entre jeune au couvent, fait profession en 1109 ; après dix ans passés à Vézelay et deux ans au priorat conventuel à Domène, il est élu abbé de Cluny en 1122 ; il gouverne le grand monastère et ses lointaines dépendances pendant trente-quatre ans, jusqu'à sa mort, 1156. Il y a peu de grands événements extérieurs à signaler dans cette existence, ce qui ne veut pas dire qu'une grande activité n'y fut pas déployée, au contraire. Celle-ci fut intense, mais calme et paisible, toute monacale.

Le mérite de Dom Leclercq est précisément ici de faire ressortir le vrai caractère du Vénérable. On s'est plu à l'opposer à saint Bernard, son illustre contemporain. La grandeur indiscutable de l'abbé de Clairvaux comme promoteur de l'œuvre cistercienne ne doit pas faire déprécier le rôle, moins brillant mais non moins fécond peut-être, même sur le plan de la réforme bénédictine, de l'abbé de Cluny, car Pierre le Vénérable fut aussi un réformateur et il savait combien cette œuvre est malaisée. « Dans la vie religieuse, disait-il, il est plus facile de fonder que de restaurer, de faire du nouveau que de réparer ce qui existe dès longtemps » (Ep. I, 23, 102). A cet égard, observe Dom Leclercq, l'œuvre de Pierre le Vénérable était plus délicate que celle d'un saint Bernard : « La Providence en le plaçant sur le siège de Cluny, le Pape en lui confiant la réforme des abbayes, le chargeaient d'un fardeau dont il sentirait tout le poids. Il accepta, tout en sachant que l'œuvre était ardue. Il fallait commencer par abattre des ruines avant de reconstruire et par déraciner de vieilles habitudes » (p. 349).

Il y eut entre clunisiens et cisterciens des heurts presque inévitables, tant les monastères se touchaient et les tendances étaient différentes d'un côté et de l'autre : Saint Bernard et Pierre le Vénérable furent amenés l'un et l'autre à prendre position. Dom Leclercq expose ces démêlés en toute sérénité et le portrait qu'il trace de son héros est quelque peu différent de celui qu'ont laissé de lui les derniers historiens de saint Bernard. Il insiste avec raison sur l'amitié qui ne cessa d'unir les deux abbés jusqu'au sein du conflit, et cette constatation atténue fortement l'impression qui résulterait d'une vue trop étroite et unilatérale de la vérité.

1. *Pierre le Vénérable*, 1 vol., in-8, 407 p. Edit. de Fontenelle, 1946.
2. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 1 vol., in-8, 246 p. Edit. Vrin.

Pour être moins élevé que celui de Cîteaux, l'idéal monastique de Cluny n'en était pas moins austère. Sans exclure tout érémitisme (p. 98-102), il visait à l'organisation d'une vie commune ordonnée à la contemplation (p. 103-107). L'apostolat qui en dérivait était celui qui s'exerce par « les œuvres du cloître : les prières, les psaumes, les larmes, les aumônes, voilà quelles sont les spécialités des moines » (p. 114). Les moines ne s'adonnaient pas au ministère paroissial. « Jamais, dans la littérature clunisienne issue de Pierre le Vénérable, il n'est parlé de moines qui aient assuré les fonctions de curé dans les paroisses, pourtant nombreuses, qui dépendaient de l'Ordre. La *vie apostolique*, en ce temps-là, ne consistait nullement à faire ce que, depuis les missionnaires du xvi[e] siècle, on appelle de l'apostolat. On peut dire que Cluny a donné plus de papes, d'archevêques et d'évêques à l'Église — et sans l'avoir cherché — que de prêtres aux paroisses » (p. 102).

Pierre le Vénérable ne serait pas bénédictin s'il n'avait mis au premier plan des moyens de sanctification la liturgie et la louange divine. Il « a plus de confiance dans la prière que dans l'ascèse ; sa prière est marquée par la solennité ; sa façon de prier lui gagne tous les cœurs et lui permet de les conduire à Dieu : elle est son principal moyen d'apostolat auprès de tous ceux qui le voient. Dans son estime, le bien suprême, en cette vie, est la prière solennelle. La liturgie réalise donc l'unité de sa vie intérieure et extérieure, elle fait la synthèse de toutes ses activités, elle relie ses rapports humains à ses relations avec Dieu » (p. 305).

L'œuvre de Dom Leclercq, dont on pourrait multiplier les citations, est en fait une présentation dans la personne et l'action du plus célèbre abbé bénédictin du xii[e] siècle, de la méthode spirituelle classique bénédictine, et ce simple exposé en est une apologie devant les esprits capables de s'élever à une appréciation supérieure des vraies valeurs spirituelles. Sa documentation est de première main, parce que tout entière tirée des lettres du Vénérable où se trouve l'essentiel de son héritage littéraire. Il faut y ajouter quelques sermons et un traité contre les Pétrobrusiens dont il donne en appendice une longue analyse (p. 357-367).

Avec *Pierre de Celle* (1115-1183) nous restons dans le même sujet, mais l'ouvrage est conçu sur un plan tout différent. Ici la personnalité de ce moine bénédictin disparaît à peu près complètement. Abbé de la Celle (au diocèse de Troyes) dès 1145, il y ajoute plus tard le gouvernement de l'abbaye de Saint-Remi à Reims ; évêque de Chartres en 1181, il mourut deux ans plus tard, ayant passé presque toute sa vie dans le cloître. Son œuvre n'est guère connue et est restée inédite jusqu'à présent. Dom Leclercq, reprenant un projet de Mabillon, en arrache ici aux manuscrits quelques pièces, précieuses pour l'histoire des doctrines : *De tabernaculo Moysi*, p. 147-167 ; *In Ruth*, p. 168-173 ; *De puritate*, en trois livres, p. 174-230 ; *De afflictione et lectione*, p. 231-239.

La première partie de l'ouvrage n'est pas une simple introduction à ces traités. C'est une véritable étude doctrinale sur le sujet. On y présente d'abord l'ensemble des écrits spirituels de Pierre de Celle, dont les œuvres furent assez variées ; on y esquisse de l'auteur un portrait psychologique destiné à montrer l'unité de son œuvre, et surtout on y expose une syn-

thèse de sa doctrine spirituelle, dont la tendance mystique est manifeste, malgré le désordre apparent : « Si l'on fait l'inventaire de ses conceptions monastiques, on s'aperçoit qu'il y a au cœur de sa doctrine une idée fondamentale : celle de la vie contemplative. Ce que Pierre de Celle en a dit n'est pas vrai seulement pour son temps et pour son milieu, mais concerne la vie contemplative en elle-même et dans son essence. Il nous apprend ce qu'elle est et quelle est son excellence propre » (p. 73).

Un point domine tout l'horizon spirituel de Pierre de Celle : c'est la pensée du ciel, qui est comme la clé de voûte de sa théologie mystique (p. 75-81). Cette vue du ciel commande la séparation du monde, qui est le trait distinctif de la vie monacale, vouée au repos *(otium quietis)*, celui du cloître *(quies claustralis)* n'est qu'un moyen extérieur ; c'est dans l'esprit qu'est le vrai repos *(quies mentis)* et il s'achève dans la contemplation *(quies contemplationis)*. L'ascèse monastique est une voie préparatoire, conduisant à la possession de Dieu (p. 82-90). Le moine, selon son idéal, ne rejette pas toute science (p. 91-98), mais s'attache spécialement à l'étude de Dieu à la lumière de la foi et de la prière (p. 99-107). C'est par là que s'achève le travail de restauration de l'image de Dieu dans l'âme (p. 108-109).

Tous ces traits ont un seul point d'appui et un seul terme : Jésus-Christ : « C'est à lui qu'il faut ressembler ici-bas, à lui qu'il faut s'unir. A cette double nécessité répondent les deux thèmes dont Pierre de Celle se sert de préférence pour parler des relations que le moine entretient avec son Sauveur : l'imitation de Jésus-Christ et le mariage avec le divin Roi. Le premier se rapporte à ce qu'on peut appeler le versant ascétique de l'ascension de l'âme vers Dieu et concerne les actes que le religieux s'efforce de poser à cette fin ; le second concerne plutôt l'état de l'âme parvenue à ce sommet mystique où elle reçoit de son époux la grâce de jouir de son intimité dans la douceur » (p. 127). Et à la fin de son exposé, l'auteur de conclure : « On peut dire à bon droit que la spiritualité de Pierre de Celle est toute christocentrique » (p. 137).

Pour être dans le mouvement mystique qui souleva le Moyen Age un simple témoin et un témoin modeste comparé à saint Bernard, Pierre de Celle n'en aide pas moins à saisir comment Dieu se révèle aux âmes pieuses, sans éclat et sans miracle : « La nature humaine recèle, pour s'approcher de Dieu, des ressources qu'elle n'a jamais fini de découvrir en elle-même, sous l'influence de la grâce. L'évolution de la spiritualité dépend d'une succession de saints qui, sous la lumière divine, procèdent à cet inventaire et tirent de ce trésor caché des richesses toujours nouvelles et cependant toujours traditionnelles » (p. 144).

Ces simples extraits montrent l'intérêt spirituel que l'on peut trouver dans une œuvre qui se classe plutôt dans les travaux de recherche, lorsque l'érudition est bien mûrie, comme elle l'est ici, par un maître, au service d'une doctrine ferme et d'un idéal religieux élevé.

3. La spiritualité ignacienne a trouvé récemment en France un interprète de marque dans la personne du R. P. Pinard de la Boullaye, S. J.[1].

Les habitués des maisons de retraite de la Compagnie ont déjà apprécié le talent du Révérend Père comme directeur spirituel. Les volumes présents sont la base et le fruit de ce ministère. Il ne passe donc pas sans transition de la chaire de Notre-Dame, qui a ses exigences propres, à celle des cénacles qui en ont de tout autres. Le premier volume de la série est précisément une sorte d'Introduction aux *Exercices* spirituels ou un exposé de la méthode ignacienne ; les deux autres en sont une application ou une adaptation. Ce n'est pas le texte même des *Exercices* qui est donné ici, mais une série de précisions destinées à en faire saisir l'esprit et en montrer la valeur.

Le volume d'introduction est composé de *Notes*, dont quelques-unes exclusivement documentaires, telles les neuf dernières, XVII-XXVII. Dans les précédentes, le souci de la documentation est très accusé aussi et caractérise bien toute l'œuvre. Mais sa vraie richesse est dans les précisions historiques, doctrinales et spirituelles qui se suivent à un rythme accéléré et projettent sur le chef-d'œuvre de saint Ignace une vive lumière. Un tel volume sera désormais un guide presque indispensable à celui qui voudra entrer dans la forêt touffue des écrits spirituels suscités par le fondateur de la Compagnie.

Le fond de l'ouvrage est formé par une série de quatorze notes (III-XVI) sur les « *méditations principales* ». Mais il s'ouvre par deux notes générales touchant la fin des *Exercices*, leur plan et les pièces maîtresses qui les contiennent (note I), puis les modalités d'adaptation prévues par le saint lui-même ou introduites dans la suite (note II). L'auteur distingue trois sortes de retraites : il y a « des retraites *normales*, strictement conformes au texte et à l'esprit du petit livre, des retraites *moyennes*, déjà baissées ou mitigées, des retraites *élémentaires*, s'adressant au commun des fidèles » (p. 31). Il dit encore retraites primaires, ou du premier degré, secondaires, ou du second degré, supérieures, ou du troisième degré, Les retraites normales sont réservées à une élite, et elles sont ainsi appelées parce que « saint Ignace demande pour cette élite l'observation exacte de sa méthode ». Elle a été spécialement conçue « pour des sujets encore libres de se décider pour la *voie des conseils*, donc pour des retraites d'*élection*. En fait cependant aux retraites normales on rattache encore les retraites de *réforme* ou d'*amendement :* elles comportent l'équivalent d'une élection, car « des prêtres ou des religieux désireux de répondre de tout leur cœur aux *appels successifs* du Sauveur, réalisent pleinement les dispositions qu'il souhaite » (p. 31, n. II). Le sujet est ardu et le Révérend Père s'attache à bien montrer comment ici s'appliquent les *Exercices* (p. 34-40).

Les « méditations principales » s'échelonnent sur les quatre semaines et certaines même les précèdent, car évidemment le « Principe et Fondement » rentre au premier chef dans cette classe et le P. Pinard ne lui con-

1. H. Pinard de la Boullaye, S. J., *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*. 3 vol. in-8°, éd. de 315, 360 et 324 pages. Beauchesne, 1944 1946.

sacre pas moins de quatre notes : III. le Fondement et son caractère (43-50) ; IV. la fin de l'homme (51-72) ; V. la fin des créatures (73-78) ; VI. l'indifférence (79-100). Des citations bien choisies des grands maîtres spirituels viennent opportunément enrichir le thème ignacien déjà très suggestif et vraiment « fondamental ».

La première semaine des *Exercices* est consacrée à la « violation du principe et ses suites » et trois notes lui correspondent : VII. les péchés personnels (p. 101-114) ; VIII. l'enfer (p. 115-122) ; IX. la miséricorde divine.

A partir de la deuxième semaine, c'est Jésus-Christ qui passe au premier plan des préoccupations du retraitant et cinq méditations vont tour à tour attirer son attention sur le règne du Christ, n. X (p. 129-148) ; les deux étendards, n. XI (p. 149-162) ; les trois classes, n. XII (p. 163-176) ; les trois degrés d'humilité, n. XIII (p. 177-200) ; l'élection et la réformation, n. XIV (p. 201-222). Nous voilà en fait au centre de la retraite. Sur tous ces points, l'éminent auteur verse les trésors de son érudition, de sa psychologie avertie, de son expérience religieuse et sacerdotale.

La troisième semaine de saint Ignace, consacrée au Christ-Rédempteur et la quatrième, vouée au Christ ressuscité et glorieux, sont ici associées dans les deux notes suivantes : XV. Passion et Résurrection du Sauveur (p. 223-236) et XVI. contemplation *ad amorem* (p. 237-258). Ce dernier titre pose un problème que le P. Pinard s'applique à résoudre : pourquoi saint Ignace semble-t-il manifester une certaine réserve vis-à-vis de l'amour ? Il évite le mot amour dans les *Méditations fondamentales*. Plus tard, quand il le nomme, il y ajoute « l'imitation fidèle » ou le « service », « comme dénotant un degré ultérieur de vertu » ; il répète avec netteté que l'amour réside dans les œuvres plutôt que dans les paroles et qu'il consiste dans une « communication spirituelle des biens » (p. 240). Peut-être faut-il voir en tout cela une précaution contre l'illuminisme. Mais surtout, dit le P. Pinard, saint Ignace réserve l'amour à la vie parfaite et sa prudence l'amène à craindre les illusions chez les âmes faibles.

Un autre problème à ce sujet, et il ne faut pas l'esquiver, c'est celui du *mysticisme*. L'auteur l'aborde ici à propos de l'amour (voir p. 253-257) et dans la note suivante, XVII, touchant *la méthode des exercices* (p. 259-291). Après tout un ensemble de remarques accusant le caractère ascétique de l'œuvre ignacienne, il parle expressément de « méthode mystique » (p. 283-288), et il l'applique à celle du fondateur de la Compagnie, non seulement au sens large, mais même au sens strict, sans oublier les règles de prudence élémentaire, toujours rappelées avec une insistance bien caractéristique.

Cette simple analyse a l'avantage de montrer l'ampleur et la souplesse d'une œuvre qu'on essayerait en vain de fixer dans des cadres rigides et particulièrement dans le culte d'un anti-mysticisme étroit. Mais on ne peut davantage considérer les *Exercices* comme un manifeste en faveur des dons mystiques. Loin d'y pousser, il met plutôt en défiance à leur égard, par la manière dont il en parle, mais cela ne veut pas dire qu'en fait il n'y prépare pas. Au contraire, « rédigée par un expert qui en connaissait la suavité, les fruits habituels et les conditions, il reste que la méthode ignacienne peut évidemment *disposer* aux faveurs mystiques

les âmes que Dieu y appelle. Le saint avait sous les yeux les exemples de Xavier et de Lefèvre. Si l'avenir lui fut découvert, pour combien de ses fils et pour combien de fidèles formés à son école a-t-il dû rendre grâces ! » (p. 288).

Après avoir exposé en ce volume la théorie, peut-on dire, le P. Pinard passe aux actes dans les volumes suivants, qui gardent le même titre général, mais nous présentent des plans complets de retraites entièrement composés par lui, dans le cadre ignacien. Le volume II contient deux retraites de huit jours : l'une sur ce thème : *Notre adoption divine* (p. 3-208), l'autre sur *Le disciple bien-aimé* (p. 209-355). La distinction des semaines y est apparemment très estompée ; elle se réduit à un cadre très large, où l'auteur se livre à des exposés très personnels, et aussi brillants que solides.

Le tome III porte par erreur en sous-titre, sur la couverture, « Conférences spirituelles ». En réalité, ce sont les retraites qui continuent ; la première donnée ici est encore de huit jours, à trois instructions par jour, dans le même ordre que la précédente ; elle traite des *Privilégiés*, c'est-à-dire des « prêtres, religieux, simples fidèles mieux instruits des perfections infinies de leur Créateur, de ses desseins ineffables et de sa volonté sur chacun d'eux » : à tous il sera beaucoup demandé parce qu'il a été beaucoup donné (p. 3-204). Le volume s'achève sur deux petites retraites de trois jours (triduum) : l'une sur *L'union à Dieu par Jésus* (p. 205-262), l'autre sur l'attitude à prendre *A l'école de Marie* (p. 263-318).

Alors que les retraites proprement dites contiennent vingt-quatre instructions (trois par jour), les triduums se contentent de sept (deux par jour suivies d'une conclusion). D'un côté comme de l'autre, l'esprit est franchement ignacien et il faut louer l'auteur de sa fidélité à suivre son guide et son modèle. On en aurait difficilement cherché un autre plus fidèle, sans la moindre trace de sectarisme, quoi qu'on en dise parfois.

L'auteur prévoit au quatrième volume une série de conférences spirituelles, de caractère plus directement pratique, qui sont destinées à entrer dans la série des exercices de retraites, en remplaçant au besoin l'une des méditations proposées. Ceux qui auront lu les trois premiers volumes attendront avec impatience le dernier, même s'il ne paraît être qu'un supplément. La personne de l'auteur leur est un sûr garant de la qualité de l'œuvre, dont le grand mérite dans les volumes parus est d'être, non pas un exercice d'éloquence, mais un vrai guide spirituel du plus pur style ignacien.

4. Avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, nous nous trouvons dans une atmosphère bien différente de celle qu'incarne saint Ignace. Et précisément deux ouvrages que nous avons à présenter, tant celui de M. Combes[1], qui est un cours professé à l'Institut catholique, que celui

1. L'abbé André Combes, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. 1 vol., in-16 j., 301 p. (Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, I), J. Vrin, 1946.

du R. P. Philipon[2], qui prend pour sous-titre : *Une voie toute nouvelle*, mettent cette note en évidence.

Ces deux volumes se complètent bien, sans se compénétrer, et chacun apporte un élément nouveau à la vie de la jeune sainte qui a déjà attiré l'attention de tant d'observateurs.

L'apport le plus important, à mon avis, de M. l'abbé Combes, historien de race, concerne précisément l'évolution historique de la vie intérieure de la sainte, dans les chapitres IV et V. Il met en vif relief « les entretiens du Belvédère » qui eurent lieu entre la sainte et sa sœur Céline, au belvédère des Buissonnets, un peu après la Pentecôte 1887. Ils sont bien rapportés par l'*Histoire d'une âme*, p. 79-80, mais M. Combes semble en avoir mieux que d'autres saisi la portée historique, en s'appuyant d'ailleurs sur un témoignage encore inédit. Sans doute, la jeune sainte avait été saisie par l'amour de Dieu dès sa plus tendre enfance. Mais il est manifeste qu'en cette année la grâce fit irruption en elle avec une force qui la pénétra profondément, et les années du Carmel depuis avril 1888 devaient en assurer la pleine fécondité. Le sommet de cette ascension tout intime semble être l'acte d'offrande à l'Amour miséricordieux qui est ici étudié avec un soin très vigilant (p. 146-156). L'attention accordée à ces chapitres de l'ouvrage de M. Combes ne doit cependant pas faire négliger les autres, où même les connaisseurs trouveront encore des aperçus toujours suggestifs, qu'il s'agisse de la vocation religieuse et de l'apostolat (ch. VI, p. 167-197), de l'oraison (ch. VII, p. 199-236), de la voie d'enfance (ch. VIII, p. 237-267), de l'esprit et du message de sainte Thérèse (ch. IX, p. 269-297).

C'est plus spécialement à l'aspect théologique et mystique de la spiritualité thérésienne que s'attache le R. P. Philipon, et à cet égard, les trois derniers chapitres de son ouvrage marqueront, me semble-t-il, son intervention dans le sujet. Il n'hésite pas dès le début à appeler Thérèse de Lisieux « la plus grande sainte des temps modernes (ch. I, p. 18-56), en dépit de la « petitesse » dans laquelle elle se complaît (ch. II, p. 57-84). Il rappelle « la primauté » qui revient à l'amour dans sa spiritualité (ch. III, p. 85-112) et les chapitres suivants en sont des applications (p. 113-175) : IV, confiance et abandon ; V, fidélité dans les petites choses ; VI, vie mariale ; VII, l'ange du sacerdoce. Ici l'auteur s'arrête avec une prédilection marquée sur les dons du Saint-Esprit, les suivant dans l'ordre traditionnel ascendant, de la crainte à la sagesse, montrant comment se réalise en cette âme d'élite cette action supérieure de l'Esprit-Saint que la théologie explique par les dons (ch. VIII, p. 199-275).

Rien d'extraordinaire en tout cela, mais une souplesse dans la fidélité à la grâce qui dépasse les possibilités communes de la nature, même surnaturalisée. Ici, manifestement, l'âme est comme soulevée par une force supérieure qui l'entraîne dans les voies de Dieu, non seulement dans la jouissance intime de Dieu mystérieusement possédé, mais dans une activité qui perfectionne la « sagesse pratique », dont le P. Philipon décrit le rôle éminent en sainte Thérèse (p. 270-274).

---

2. M. M. PHILIPON, O., P. *Sainte Thérèse de Lisieux*. Une voie toute nouvelle. 1 vol. in-12, 338 p., Desclée, de Brouwer, 1946.

Si simple soit-elle, la spiritualité de sainte Thérèse de Lisieux a ses caractères bien propres ; les uns sont négatifs (absence de mortifications extraordinaires, de charismes divins, d'oraison systématisée, d'actions éclatantes (p. 282-303) ; d'autres positifs et centrés sur l'esprit d'enfance (p. 303-322). Ils sont assez accusés pour qu'on puisse parler d'une « voie toute nouvelle » (p. 276-281) et ils servent à appuyer cette thèse qui sert de conclusion à tout l'ouvrage : la sainteté est accessible à tous (p. 322-328). Si de fait, l'amour est tout, le seul travail efficace est de s'y appliquer directement et il n'est personne qui ne le puisse. Saint Augustin l'a dit depuis longtemps : il y a de grandes œuvres que tout le monde ne peut faire ; mais personne ne peut s'excuser de ne pas aimer ; chacun le peut. Tout le monde peut et par conséquent doit être saint : voilà le message par excellence de sainte Thérèse de Lisieux. Elle l'a transmis par sa doctrine comme par sa vie, et les miracles que la Providence a suscités sur son passage prouvent que ce message était divin. Telle est la thèse développée par le R. P. Philipon avec une science qui s'impose sans effort, parce qu'elle se déploie avec autant de modération que de fermeté.

5. Ce n'est pas la spiritualité bénédictine à proprement parler que nous expose Dom Odon Lottin dans sa brochure intitulée : *Aux sources de notre grandeur morale*[1], bien que certaine tendance à la simplification qui me paraît le trait saillant de cet écrit, puisse s'y ramener. Le titre indique bien le contenu de cet ouvrage : même si les sources de notre grandeur morale sont surnaturelles, cette grandeur s'affirme sur le plan de l'honnêteté naturelle qui est largement décrite (p. 13-82) en trois chapitres concernant l'activité personnelle (gouvernement de soi-même) ; rapports avec autrui (sens social) ; les rapports avec Dieu (sens religieux). Il y a en ce dernier point une insistance très méritoire sur la vertu de religion, que l'auteur tend à dégager de la justice et à laquelle, par contre, il rattache une certaine piété qui est une forme naturelle d'amour de Dieu. Tout cela peut être excellent, s'il est bien entendu que les réalisations effectives ne peuvent se concevoir sans la grâce et l'auteur le dit en propres termes : « Stérile est une vie morale qui ne s'alimente pas aux sources de la vie divine » (p. 8).

Cette vie divine ou surnaturelle est décrite (p. 85-151) sous forme de don de Dieu (ch. IV), d'esprit de foi (ch. V), d'espérance chrétienne (ch. VI), et d'amour du Christ (ch. VII). On le voit d'après ces titres, l'auteur se meut sur le plan théologal plutôt que sur le plan théologique[2]. Il est préoccupé de synthèse vitale plutôt que d'analyse méthodique des éléments constitutifs de l'organisme surnaturel. Précisément dans un appendice traitant de « vertus morales infuses et dons du Saint-Esprit », il propose une simplification théorique fondée en partie sur la description faite de la vie surnaturelle. Il se demande s'il n'y aurait pas possibilité de

1. Dom Odon Lottin, moine du Mont-César, *Aux sources de notre grandeur morale*, 1 broch. in-16, 160 p. Edit. de l'abbaye du Mont-César, Louvain, 1946.
2. Voir ci-dessus, p. 161.

maintenir et d'expliquer toutes les réalités exprimées par ces noms par une influence directe de la charité, sans l'intervention de ces rouages qui paraissent au moins superflus et même encombrants en pratique (p. 154-156). L'avant-propos, du reste, annonçait l'intention de « montrer que la complexité de ces rouages est sans doute plus apparente que réelle » (p. 9). Mais la question est trop grave pour qu'on puisse l'éclaircir à si peu de frais. Il semble d'ailleurs que la complexité du plan théologique n'aboutit pas à une complication sur le plan théologal, il le prouve lui-même. Mais d'autre part, la vraie question qui se pose est celle de la valeur de la métaphysique en théologie. Les principes invoqués par saint Thomas ont une valeur certaine et je doute qu'il soit, non seulement opportun, mais possible de les écarter. Je n'en vois pas bien les avantages, si, comme le fait l'auteur, on se place dans l'ordre de la vie théologale.

L'autre petit volume de Dom Lottin contenant des *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine*[1] ne soulève pas de problème aussi délicat, même si des questions de priorité, toujours épineuses, mais bien secondaires, se posent à l'occasion. L'auteur consacre la première moitié de son livre, p. 11-57, à décrire : I, l'âme religieuse ; II, l'état religieux ; III, l'état monastique ; IV, l'état cénobitique. Il montre que l'essentiel est dans l'esprit religieux, dont l'esprit monastique et l'esprit cénobitique sont des modalités particulières. Et un dernier chapitre, v, aussi étendu que les quatre autres (p. 59-103), prouve que le genre de vie bénédictin contient en fait la substance de toutes les autres formes de vie religieuse ; il en fixe les cadres (p. 60-72) et surtout il en décrit l'esprit (p. 72-103) en se référant constamment à la Règle de saint Benoît. Même les profanes tireront profit de cette initiation à la vie bénédictine, faite avec la précision du docteur par un des maîtres bénédictins de la science théologique médiévale.

F. Cayré.

---

1. Dom O. Lottin, *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine*, 1 brochure, in-16, 105 p. Edit. de l'abbaye du Mont-César, 1946.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

La « Société philosophique » de Louvain est bien connue grâce à sa revue. Héritière de l'esprit et des travaux du cardinal Mercier, elle s'intéresse au mouvement philosophique « dans toute son ampleur ». En dépit d'entraves multiples, son activité ne s'est pas ralentie pendant la guerre. Nous voudrions présenter en toute ojectivité cinq de ses récents ouvrages qui offrent un intérêt immédiat pour l'enseignement de la Philosophie. Il n'est plus loisible d'ignorer les positions qu'ils adoptent et le mouvement qu'ils représentent.

1. L'*Epistémologie* de M. F. Van Steenberghen[1] s'assigne un nom qu'elle justifie, et un objet précis : l'analyse de la connaissance sous sa forme la plus complète : le jugement. Introduction générale au savoir, philosophie fondamentale, elle est discipline de base, primordiale, singulière, avec un matériel, une méthode, un vocabulaire, des procédés d'exposition bien à elle ; science indépendante, dégagée de la Métaphysique, car il y a antériorité du problème de la connaissance sur tout autre, quel qu'il soit ; science objective et désintéressée, positive et constructive, formulant ses thèses propres et s'organisant suivant la logique interne de son dessein. — Sagement, elle consulte tout le passé philosophique, spécialement la riche contribution de la psychologie et du criticisme moderne, et elle opte en faveur des principes thomistes, dans la ligne du réalisme immédiat de Mgr Noël, en corrigeant les insuffisances de récentes critériologies : Mercier, Gény, de Vries. Sa compétence est vaste : elle se présente « comme un essai d'organisation logique de tous les problèmes qui se posent au seuil d'une philosophie systématique ».

Une première partie : « Epistémologie analytique ou descriptive », réalise l'enquête du point de départ sur les données immédiates de la conscience. Entreprise périlleuse ! Aussi faut-il féliciter l'auteur de l'avoir abordée et menée à bien, en sept thèses, sévèrement enchaînées ; pièce caractéristique de l'ouvrage et sans doute la plus efficace : n'est-ce pas dans ce fourré qu'il faut aller débusquer l'idéalisme, s'il consent à se rencontrer quelque part avec le réalisme... et le sens commun ? Ce n'est qu'après d'infinies précautions que l'auteur, en cours d'analyse, en arrive à pouvoir, à devoir affirmer le caractère dominateur de l'objet présent comme donné qui mesure la conscience, bref, la primauté de l'être sur le connaître. Et ainsi pour chacun des aspects de la connaissance que dégage méthodiquement l'interprétation des données immédiates. — La deuxième partie, « Epistémologie critique », traite le problème de la valeur de la

1. 1 vol. in-8° E., 255 p., Inst. sup. de Philos., Louvain, 1945.

connaissance. Cette critique est fonction d'une norme préalablement établie, d'une connaissance qui n'a elle-même besoin d'aucune justification extrinsèque et qui n'est autre, dans la conscience, que l'affirmation de l'être ; connaissance à valeur absolue, transcendant toute opposition et strictement incorruptible. A sa lumière se détermine la valeur des différentes modalités de la connaissance découvertes par l'analyse descriptive ; nous apprenons dans quelle mesure notre double connaissance empirique et conceptuelle peut prétendre à l'objectivité et quelle signification précise revêtent les idées de vérité et d'erreur. On saisit combien la « Critique », épaulée, orientée par l'« Analytique », exactement située et spécialisée, voit de ce chef sa tâche facilitée.

La troisième fonction épistémologique rejoint la logique classique, chargée d'établir les lois de la pensée et l'organisation générale du savoir ; l'auteur y renvoie. — En définitive, son attitude se formule : un réalisme intégral, métaphysique, psychologique, cosmologique, spiritualiste et immédiat, à égale distance entre l'empirisme et l'idéalisme ; réalisme qui n'est que l'expression des données de conscience. La classification des sciences s'inspire du principe que les mêmes réalités peuvent faire l'objet d'une triple étude, positive, ontologique et noétique. Cette dernière donne lieu à la « Philosophie des sciences », qui se voit attribuer un objet, un rôle, des fonctions bien spécifiées : application aux sciences particulières des lois générales de la Critique et de la Logique.

Simple esquisse d'un ouvrage hardi, suggestif. Il consacre la compétence de Louvain en critériologie, et son prestige d'école d'avant-garde. La discussion est ouverte. En toute hypothèse, la philosophie scolastique fait un bond en avant.

De l'Epistémologie de M. Van Steenberghen, il est instructif de rapprocher l'ouvrage et l'auteur dont il aime à se dire particulièrement tributaire. *Le Réalisme immédiat* de Mgr Noël[1] n'est plus une nouveauté, puisque les douze études qu'il rassemblait en 1938 se proposaient elles-mêmes de remplacer, en la remaniant, une œuvre analogue, les « Notes d'Epistémologie » parues en 1925. Son intérêt n'en est pas moins considérable pour la pleine intelligence de la position adoptée par l'Epistémologie nouvelle. Sur la voie qui mène du cardinal Mercier à M. Van Steenberghen, le « Réalisme immédiat » de Mgr Noël représente le maître-jalon. On trouvera là toutes les considérations historiques et doctrinales de nature à justifier et à éclairer, à bien situer aussi le délicat problème. Attirons l'attention sur l'étude très riche — qui en est l'idée centrale — celle du *cogito* cartésien, *cogito* fermé, aux limitations arbitraires, gros déjà de tout l'idéalisme contemporain, qui représente néanmoins, moyennant amendement, un point de départ légitime, le seul même qu'il faille accepter, de l'Epistémologie et de la Métaphysique. De là, l'exposé d'un *cogito* du Réalisme immédiat, *cogito* normal, c'est-à-dire intégral, n'excluant aucune des virtualités qu'il renferme naturellement et de droit, attentif à ne rien sacrifier de son implicite, un *cogito* qui rejoint l'analyse

1. 1 vol. 300 p., Inst. sup. de Phil., Louvain, 1938.

instituée par saint Thomas, de la connaissance intellectuelle, comportant comme donnée constitutive, par le fait de l'intuition sensible, l'immédiate présence du réel d'expérience, et communiquant ensuite sa valeur réelle, existentielle, aux notions abstraites, fruit de l'activité mentale. Dès lors, l'ontologie thomiste postule une épistémologie immédiatiste, une épistémologie de seuil. — Autour du thème de l'immédiatisme, le volume tout entier se déroule suivant un plan très net, l'examinant sous toutes ses modalités, sous toutes ses incidences, et en prend acte déjà en vue d'une réorganisation générale du savoir.

2. Avec M. Renoirte[1], nous avons affaire encore à un cours, mais non plus un cours organisé et complet. La substance néanmoins est de valeur et la Cosmologie tout entière s'y retrouve d'une certaine manière, en son axe directeur, en son épine dorsale. Une première partie, très abordable, avance des éléments de physique moderne : théorie atomique et moléculaire, réactions chimiques, affinité et valeur, classification naturelle, caractère atomique de l'électricité, isotopie. Travaux d'approche d'une Cosmologie qui veut s'appuyer sur un donné élaboré. Tout ceci en effet est très authentiquement fonction de la Cosmologie, en étroite continuité logique avec l'élément cosmologique, dans un ouvrage qui bientôt insistera sur la discontinuité réelle entre Physique et Cosmologie. Il faut louer la limpidité de l'exposé en des matières techniques, ordinairement fermées aux non initiés.

La IIe partie : « Éléments de critique des Sciences », fait transition et se rattache exactement à ce que l'Épistémologie lovanienne appelle « Philosophie des Sciences ». Elle poursuit à son tour le dessein cosmologique de l'auteur. C'est une Épistémologie spéciale, une interprétation philosophique de la Physique moderne, déterminant nature, méthodes, portée de la connaissance physique et formulant ce que représentent exactement les faits, les lois, les théories de la Physique. Enquête capitale au seuil d'une systématisation de la science. Elle mène à une triple constatation : élimination de notre connaissance sensible qualitativement différenciée (concernant les faits) ; description sous forme générale des relations qui existent entre les changements de mesure des propriétés (concernant les lois) ; réduction au minimum du nombre des propriétés (concernant les théories). Cette étude aboutit à différencier connaissance ordinaire et connaissance scientifique. Elle décante le matériel de la cosmologie et retient comme objet, non l'amas des faits scientifiques, mais le minimum nécessaire et suffisant pour connaître et expliquer scientifiquement.

La IIIe partie : « Éléments de Cosmologie », expose, à partir des positions acquises, la théorie fondamentale : matière et forme. La critique de la science du monde inorganique nous permet à présent de déterminer avec une précision nouvelle l'objet de la Cosmologie ; on peut attribuer au problème ses véritables données. C'est ici qu'on saisit l'importance,

1. Fernand Renoirte, *Eléments de critique des Sciences et de Cosmologie*, 1 vol. in-8° E., 235 p., Inst. sup. de Philos. de Louvain, 1945.

l'urgence, toute la portée du travail d'approche, et c'est la contribution intéressante de l'ouvrage que d'introduire cette rigueur, d'imposer ces précisions. La Cosmologie pourtant reste œuvre de pure raison, à la recherche des principes constitutifs, métaphysiques, qui rendent pensable le devenir cosmique. Après réfutation du mécanisme et du dynamisme, solutions inopérantes, on aborde l'examen critique de l'hylémorphisme, à partir de ce que nous savons strictement du monde matériel. S'il y a des transformations matérielles, les substances sont essentiellement composées ; mais « nous ne savons pas s'il y a des transformations substantielles dans l'Univers strictement matériel » : la composition hylémorphique risque de se présenter comme plus certaine que le fait de ces transformations substantielles, et la conclusion resterait hypothétique. Nous ne possédons aucun moyen de déceler ce qui est substance : est-ce molécule ?... atome ?... électron ? La conception des propriétés distinctes est périmée. Nous ignorons si le monde matériel est fait de plusieurs substances. Les arguments tirés de la nutrition et de la multiplicité des êtres de même espèce sont tout aussi inefficaces. Reste comme seul point de départ valable « la qualité spatio-temporelle », caractéristique physique de l'être matériel, qui le soumet aux procédés de mesure. Or précisément — et nous touchons ici au terme logique de l'ouvrage, — ce fait « de durer quelque part en un flux successif continu » postule, en l'être qui en est affecté, une composition interne. L'essence d'un être matériel ne peut être détermination pure. Position originale, suggestive, radicale : position à vérifier ! — Que n'avons-nous « espace et temps » pour demander à M. Renoirte si l'adieu adressé aux preuves classiques est bien définitif ; si le mystérieux complexe « spatio-temporel » a toute l'intelligibilité voulue pour être, en l'occurrence, moyen terme (plus connu) de démonstration ; s'il ne serait pas, rigoureusement, un argument immédiat qu'en faveur seulement d'une composition accidentelle, à savoir quantitative..., etc. ! N'importe, de pareils ouvrages obligent à repenser ; ils font date ; ils sont novateurs.

3. *La Philosophie de l'Être*, de M. de Raeymaeker[1], rédigée en un style simple, limpide, sans prétention technique, met vraiment à la portée de tous les plus hautes spéculations métaphysiques. Relevons la présentation parfaitement ordonnée, avec sommaire en tête des chapitres, subdivisions numérotées, notes enrichissant le texte de compléments spéciaux et de précieux renvois, d'applications et d'aperçus instructifs. Le texte est très étudié sous son apparente simplicité. Une table analytique facilite l'utilisation à toutes fins.

« Essai de synthèse métaphysique », l'ouvrage représente un remarquable effort de synthèse. C'est son dessein explicite de construire « un système de métaphysique solide et cohérent ». L'être, objet formel, est centre d'universelle convergence et assure, toujours présent, un développement véritablement organique : « on évite de traiter les questions en pièces détachées ». Nous sommes loin du manuel scolaire. Une première

1. 1 vol. 394 p., Inst. sup. de Philos. de Louvain, 1946.

section : Métaphysique de l'être en général, ramène à quatre tous les aspects du problème : point de départ-point d'appui, analogie-identité, unité-infinité, intelligibilité-possibilité. Notons le soin apporté à préciser les données, à montrer le caractère inéluctable d'un problème essentiel, constitutif, corrélatif à la structure de l'intelligence ; soin à le poser suivant toutes les exigences de la pensée contemporaine, avec laquelle l'auteur ne perd jamais contact ; enfin préoccupation de cheviller solidement au réel concret, à l'être d'expérience objective et conscientielle, toute sa spéculation ontologique. Il s'agit d'un absolu qui enveloppe et pénètre toutes choses, auquel participe le fond même de l'expérience, de toute expérience, un absolu existentiel, car un certain « essentialisme » entache les philosophies anciennes. L'analyse de la possibilité, conjointement à la contingence, nous a paru remarquablement poussée.

« Métaphysique des êtres », la seconde section étudie la structure de l'être particulier, au double point de vue statique et dynamique. Ici encore, rehaussement général des énoncés séculaires. L'être fini pose le vaste et délicat problème de la participation, en corrélation avec celui de l'analogie ; la double théorie classique, solution fondamentale, est exposée et appliquée avec une particulière pénétration ; elle commande d'ailleurs tout l'ouvrage et apparaîtra en chacune de ses articulations. D'elle résulte la composition interne essence-existence, dans la ligne de la valeur d'être ; celle de matière et forme, dans la ligne du mode d'être ; celle de substance-accident dans celle de l'agir. L'être actif étant tributaire du bien ontologique, on passe ici à l'ordre moral, ou sphère des valeurs. Section intéressante par la vigoureuse réduction à l'unité de tant de notions disparates. — On retrouve même envergure, profondeur, pénétration, dans la 3e section : Métaphysique de l'être suprême, clé de voûte de l'édifice ; ascension à la Cause transcendentale en trois étapes : participation et causalité, causalité dans le monde, fondement absolu de l'être. Voir en particulier la présentation des cinq voies thomistes établies, situées, comparées, critiquées, retournées sous toutes les faces. En bref, travail consciencieux, qui condense une ample expérience, va au cœur des problèmes, n'élude aucune difficulté ; apte à déborder largement le milieu scolastique où s'impose d'abord son exacte et très moderne interprétation du thomisme.

4. En connexion avec les précédents ouvrages et sans détriment pour l'étude spéciale qu'il mérite, nous ne pouvons omettre d'en signaler un autre, différent de forme et de destination, mais d'une intime parenté doctrinale : *La Méthode en Métaphysique* de N. Balthasar[1]. Est-il possible de ramasser en quelques lignes la substance d'une œuvre aussi dense ? « Les exigences de mon être » — Ire partie — traitent des conditions les plus radicales de l'intelligibilité. Qu'est-ce que penser ? Qu'est-ce qu'être ? L'empirisme a sa réponse superficielle, multiple, incohérente. La connaissance scientifique et les conventions sociales représentent un effort vers l'absolu ; seule la métaphysique étreint le problème. Or, la Métaphysique

1. 1 vol. in-8° R., 224 p., Inst. sup. de Philos. de Louvain, 1943.

ne peut méconnaître l'abstraction ni la transcendentalisation, tout en accordant sa valeur à l'acte d'exister... « L'analogie fondée sur l'intériorité sainement comprise, avec l'actualisme et l'intrinsécisme de l'essence-être » parvient seule à satisfaire les exigences de la pensée métaphysique ; à son tour le créationnisme s'impose au métaphysicien. Au point de départ, conditionnement universel, il y a l'intuition de l'être. Et nous voici au cœur du sujet : l'intuition intellectuelle primitive constitue l'inspiration profonde, le thème fondamental, dans ses rapports avec l'abstraction et la transcendentalisation, de cette spéculation d'une amplitude rare, d'une précision toute technique. Étude variée, fouillant inlassablement son objet, sans ordre classique, n'en négligeant aucun aspect. Œuvre d'un maître, façonné par plus de trente années passées dans l'enseignement supérieur de la Métaphysique, s'adressant, en professionnel, à des *relegentes* déjà éprouvés. Métaphysique de la métaphysique, son étude se situe au faîte même où viennent se résoudre toutes les oppositions entre être et pensée, intelligible et concret, rationalisme et existentialisme. En regard de l'Épistémologie ci-dessus présentée, et lui faisant écho, signalons de remarquables développements sur le préjugé idéaliste, le réalisme critique, l'intrincécisme des transcendentaux, l'analyse descriptive et l'analise métaphysique réflexive. — Une deuxième partie fait justice — les situant, les caractérisant, et dosant leur inadéquation — de Métaphysiques constituant des « Réalisations insuffisantes », toutes plus ou moins victimes du dualisme sujet-objet, que seul résout l'être analogue d'immédiate intuition : agnosticisme kantien, idéalisme post-kantien, actualisme de Decoster, existentialisme de Heidegger ; le panthéisme réaliste de Spinoza fait matière d'une plus large étude.

La IIIe partie renoue avec la première sur le thème de l'Intuition, pour élaborer et nous livrer, affinée et confirmée, la « Réponse thomiste ». C'est la plus accessible aux disciples, en cette œuvre manifestement desdinée aux maîtres. Elle examine l'intuition sur toutes ses formes, à tous ses moments : intuition sensible préalable, intuition réflexive, intuition intellectuelle, avec exégèse des opinions thomistes anciennes et modernes. Il serait téméraire de formuler sommairement la position extrêmement nuancée de l'auteur. Signalons la place privilégiée qu'elle accorde en métaphysique à l'intuition du moi : « sujet-objet immédiat, existant intelligible à la source de toutes les opérations qui composent mon opération humaine unique fondamentale... J'ai conscience de la présence réelle de l'intelligible dans la sensation, présence partielle dans l'abstraction, présence totale dans la transcendentalisation englobant l'abstraction, du dedans et recouvrant tout le sensible comme être » (p. 193).

En face des puissants systèmes de la philosophie moderne, il est réconfortant de voir s'organiser, suivant les méthodes les plus rigoureuses, grâce à une équipe de penseurs remarquablement cohérente, un thomisme profond, ouvert, partout présent.

A. Devinck.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

ÉCRITURE SAINTE

François Duhourcau, *Jésus-Christ*, 12 × 19, 370 pages, 150 fr., Spes, Paris, 1946.

M. Duhourcau écrit un livre de croyant à la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Un assez long prélude, d'une vingtaine de pages, pose le problème du Christ dans la vie de l'homme, qui tend vers Dieu. Puis l'auteur laisse surtout parler l'Évangile, qu'il cite ou qu'il résume, et qu'il accompagne parfois de brèves gloses. On pourrait chercher de petites chicanes à l'écrivain qui, assez bien informé dans l'ensemble, laisse percer dans le détail un certain manque de documentation dont se garderait un spécialiste. Notons, entre autres minuties, Jutta, donné comme lieu possible de la Visitation, sans mention des autres hypothèses autrement probables, ou encore Sichar identifié avec Naplouse, ce qui n'est pas rigoureusement exact. Nous sommes étonné de voir M. Duhourcau s'en reférer surtout, dans ses citations, à Sainte-Beuve, à Gœthe et à Renan, alors qu'il affecte d'ignorer tant de commentateurs autrement autorisés. Il est vrai que le placard d'éditeur, qui manque de discrétion, nous dit, d'une façon assez surprenante, que « si l'on pouvait imaginer une vie de Jésus écrite par un Renan qui eût été croyant, on aurait peut-être obtenu une œuvre analogue à celle-ci ». Nous doutons de la justesse et de l'opportunité de la comparaison. Ce qui ne nous empêche nullement de goûter la simplicité et la sincérité d'un ouvrage qui, pour n'apporter rien de très nouveau sur un sujet toujours actuel et toujours intéressant, est un témoignage de la foi émue d'un littérateur séduit par l'Évangile.

Louis Soubigou.

Lucien Cerfaux, *L'Eglise des Corinthiens*, 12 × 19, 116 pages. Collection Témoins de Dieu, nº 7, 70 fr., Éditions du Cerf, Paris, 1946.

L'Église des Corinthiens nous est connue à travers les lettres que lui adressa l'apôtre saint Paul. Elle est une belle réussite de l'Apôtre, qui y courut la plus grande aventure de sa vie, celle qui consistait à implanter le christianisme en milieu hellénique. M. Cerfaux commence très heureusement par situer la communauté de Corinthe dans l'ambiance des associations si nombreuses qui fleurissaient alors dans les milieux grecs. Ainsi put naître cette Église sans provoquer d'étonnements prématurés. L'auteur nous fait voir, à l'aide de la première aux Corinthiens, quels problèmes spéculatifs et concrets il fallait résoudre : notamment ceux d'une sagesse chrétienne, qui ne se confondrait pas avec les systèmes philosophiques, de mœurs qui trancheraient sur la morale facile de Corinthe, d'assemblées qui ne décalqueraient pas celles des thiases des

païens, mais seraient la Cène du Seigneur. Paul garde ses fidèles loin de l'idolâtrie, il leur fait entrevoir les splendeurs de la résurrection, il les maintient dans l'unité. M. Cerfaux met bien en valeur ces divers problèmes, avec une sobriété de bon aloi.

Louis Soubigou.

J. Steinmann, *Job*. Collection Témoins de Dieu, n° 8, 12 × 19, 130 pages, 1 carte, 80 fr., Spes, Paris, 1947.

L'auteur nous avertit lui-même qu'il est très largement tributaire des Commentaires de Dhorme (1926), de Hölscher (1937), de la traduction annotée de Montet (dans la Bible du centenaire, 1932). Il en résume les principales conclusions dans les six premiers chapitres. Il y traite d'abord les questions classiques d'introduction (personnage de Job, auteur du livre, genre littéraire, unité de l'ouvrage). Puis, se plaçant au temps de l'auteur de Job, il étudie la façon dont se posait alors le problème de la souffrance et l'image qu'on se faisait du monde. Il se penche ensuite sur le drame, avec ses péripéties et ses dénouements successifs. Les personnages retiennent son attention, et aussi l'art et la mentalité du poète. Les deux derniers chapitres sont plus modernes et plus personnels. Guidé par des textes de Péguy, de Claudel, de Gabriel Marcel et du P. Festugière, l'auteur montre en Job le témoin de Dieu et le témoin de la souffrance humaine. De larges extraits du poème donnent le goût de l'ouvrage et inspirent le désir d'un contact plus direct et plus prolongé. C'est le rôle de première initiation que l'on demandera à ce petit volume, qui se défend d'ailleurs de vouloir apporter aux gens informés des lumières nouvelles.

Louis Soubigou.

Léandre Poirier, O. F. M., *Les Sept Eglises, ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*, 15 × 23, xii, 208 pages, The Catholic University of America Press, Washington, 1943.

Nous avons ici une « dissertation présentée à la Faculté des Sciences Sacrées de la Catholic University of America, en accomplissement partiel des conditions requises pour le grade de Docteur en Sacrée Théologie ». Ainsi s'exprime le long sous-titre d'un volume dactylographié, qui est le n° 78 des « New Testament Series » de la susdite Université.

L'auteur est remarquablement documenté, quoique la difficulté des temps lui ait parfois rendu impossible la consultation directe de tel livre ou tel article. Sa bibliographie *spéciale* sur les sept Églises de l'Apocalypse contient 142 titres. La date de sa publication explique qu'il ignore certains ouvrages d'*ensemble* sur l'Apocalypse, tels que Gélin (Bible Pirot) et Féret. Il accorde une importance à nos yeux excessive, aux essais du comte du Plessis sur « Les derniers temps ».

Le Père Léandre Poirier inscrit les « lettres au Sept Églises » dans la série des divers septénaires successifs de l'Apocalypse : avant les sept sceaux et les sept trompettes, il y a les sept églises. Aussi, au lieu d'être simplement un préambule, ces « lettres », comme il est convenu de les appeler, entrent-elles déjà dans le corps de la matière apocalyptique. Nous convenons volontiers du caractère artificiel de ces lettres : mais il

ne nous semble pas que la structure du septénaire des lettres soit exactement celle des autres septénaires (avec les mêmes brisures aux mêmes points).

Avec raison, l'auteur ne conçoit pas l'Apocalypse comme une prophétie développant successivement, d'un chapitre à l'autre, l'histoire de l'Église. L'Apocalypse n'est pas un livre rectiligne, mais cyclique. Mais le P. Poirier pense retrouver en chacun des septénaires la description chaque fois reprise des sept âges de l'Église. Et il en fait l'application aux diverses Églises du premier septénaire. Éphèse ou l'Église primitive ; Smyrne ou l'époque des persécutions ; Pergame ou le temps des hérésies ; Thyatire ou le millenium, le triomphe de l'Église ; Sardes, l'esprit de révolte inauguré par la Réforme ; pour Philadelphie et Laodicée, l'auteur reste d'abord dans un vague prudent, mais il ne tarde pas à voir dans le sixième âge (Philadelphie) la période de l'Antéchrist, et dans le septième (Laodicée) celui que couronne la Parousie. Ces sept âges de l'Église seraient signalés par l'effusion des sept dons du Saint-Esprit ou par le rayonnement des sept sacrements. Ils caractériseraient aussi les étapes de la vie intérieure de l'âme individuelle.

D'autre part, les promesses faites aux Églises rappelleraient les sept principales étapes de l'Ancien Testament : le paradis et la chute (Éphèse), la captivité en Égypte (Smyrne), l'Exode et la conquête de Canaan (Pergame), le Royaume unique (Thyatire), le Royaume divisé, Juda et Israël (Sardes), l'exil et le retour de la captivité (Philadelphie), la Restauration (Laodicée).

« Ainsi, conclut notre auteur, la route impériale d'Ephèse à Laodicée est bien celle du plan divin ; celle de la Nouvelle Alliance, dont les étapes répètent l'Ancienne. »

Ces conclusions se fondent sur une exégèse plus subtile et ingénieuse que convaincante, des lettres aux sept Églises, exégèse confrontée avec celle des Pères ou des commentateurs de toute les époques.

Le P. Poirier voudrait plaider une cause qui a assez mauvaise presse dans l'exégèse contemporaine, tant catholique que non catholique. — Réussira-t-il à ébranler les convictions ? Nous en doutons fort. — Quant à nous, nous demeurerons très sceptique sur l'identification des sept âges de l'Église et nous avons grand'peine à croire que l'intention de saint Jean ait été de décrire ainsi l'avenir en périodes si tranchées.. Faisons remarquer au P. Poirier que son cinquième ou son sixième âge risquent d'être peu proportionnés comme durée aux premières étapes signalées.

Nous admirons la belle ardeur du P. Poirier, mais nous sommes tentés de lui dire qu'il sait vraiment trop de choses précises dans un domaine où il est plus sage de s'en tenir soit aux caractéristiques générales de l'histoire de l'Église prise dans son ensemble, soit (au moins pour les sept lettres) à des allusions faites aux conditions concrètes des églises d'Asie-Mineure à l'époque de saint Jean.

Louis Soubigou.

PATRISTIQUE

Jh. N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium.* Text and translation, with an introduction and commentary. The catholic University of America, Studies in medieval and Renaissance Latin Language and Litterature, vol. XIX ; in-8° de viii-567 pages. Washington, The catholic University of America Press, 1946.

Le *Liber de Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* intéresse surtout ceux qui s'occupent de l'histoire ancienne de l'Église d'Espagne. Depuis quelques années, les travailleurs de l'Université catholique de Washington fixent de ce côté leur attention. Ils nous avaient déjà donné de précieuses études sur le paganisme et les survivances païennes en Espagne jusqu'à la chute du royaume visigothique, sur saint Braulion de Saragosse (631-651), sur la vie spirituelle d'après saint Isidore de Séville, sur saint Ildefonse de Tolède, sur Paul Albar de Cordoue et une édition commentée de la vie de saint Fructueux de Tarragone. Le présent ouvrage s'insère naturellement dans la série. Le texte des *Vitas* se divise de lui-même en deux sections : la première, qui est aussi la plus courte, contient différents récits relatifs à des personnages qui ont vécu à Merida et dans ses environs : ce sont des histoires de croisades, de visions, de conversions, que l'on a assez justement rapprochées des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand. La seconde est consacrée aux évêques qui se sont succédés sur le siège de Merida depuis le milieu du vi^e^ siècle jusqu'aux environs de 630 : Paul, Fidèle, Maronas, Innocent et Renovatus. De ces personnages c'est Marona qui occupe la plus grande place ; le récit qui concerne son épiscopat est très développé ; mais comme l'auteur ne semble pas s'intéresser aux événements qui ont précédé son élection, on ne saurait dire qu'il prétend nous donner une Vie complète, bâtie selon les règles des rhéteurs.

La valeur historique de l'œuvre n'est mise en doute par personne, compte tenu naturellement du temps où elle a été écrite et des lecteurs auxquels elle s'adressait. L'auteur ne nous est pas connu, bien que des manuscrits tardifs lui donnent le nom de Paul et la qualité de diacre. Ce qui est certain, c'est qu'il vivait à Merida et qu'il écrivait avant la fin du viie siècle. Quelques auteurs placent même son activité littéraire aux environs de 610, ce qui est sûrement trop tôt. La période comprise entre 630 et 640 pourrait à la rigueur être acceptée, bien qu'elle soulève de sérieuses difficultés. M. Garvin préfère rester dans le vague et il semble qu'il ait raison.

L'étude de M. Garvin est exhaustive selon l'usage auquel nous ont, depuis longtemps déjà, habitué les travailleurs d'Amérique. On y trouve d'abord une longue introduction, dans laquelle sont examinées les questions historiques : Auteur et date du *Vitas* ; Éditions et manuscrits ; Titre et contenu ; But, nature et valeur des *Vitas* ; Sources utilisées ; Survie et influences ; puis les questions grammaticales, vocabulaire et style, syntaxe. Tout cela n'occupe pas moins de 133 pages. Vient ensuite le texte accompagné de la traduction anglaise. Ce texte est un texte critique : l'éditeur ne se contente pas, comme l'avaient fait un trop grand nombre de ses prédécesseurs, de reproduire une édition ancienne, plus ou moins bien

choisie ; il a consulté les manuscrits et en donne soigneusement les variantes. On notera avec joie ce progrès dans les méthodes de travail suivies à Washington.

La dernière partie de l'ouvrage, la plus considérable, puisqu'elle couvre les pages 260-543, est consacrée au commentaire, qui est à la fois grammatical et historique. A vrai dire, la masse de ce commentaire nous effraie. Les *Vitas Patrum Emeritensium* sont au total un ouvrage assez court, et, pour dire le mot, assez insignifiant dans l'ensemble de la littérature patristique ou prémédiévale : méritaient-elles d'être l'objet d'une explication aussi soigneuse, aussi détaillée ? M. Garvin ne fait à son lecteur grâce d'aucun détail. Il ne se contente pas de rappeler tout ce qu'il est possible de savoir sur l'ancienne histoire de Merida (p. 266-271), de raconter le martyre de sainte Eulalie (p. 273-275) et l'histoire de son culte (p. 275-279) ; il donne des explications sur les basiliques chrétiennes (p. 307-308), sur le monachisme en Espagne (p. 311-314), sur l'usage chrétien du mot *pontifex* (p. 315). Bref, ce livre est une mine inépuisable de renseignements sur les sujets les plus inattendus et les plus variés. Il suffit qu'un mot soit employé dans le *De vitas* pour que l'auteur rappelle tout ce qu'on peut dire à son sujet. Tout cela est extrêmement intéressant sans doute, mais d'une érudition parfois un peu facile, parce que tout n'y est pas de première main, loin de là, et l'on se demande si l'auteur n'aurait pas été sage de se restreindre.

Il faut avouer cependant que ce commentaire est généralement intéressant et qu'il dispense de recourir à beaucoup d'autres livres. C'est toute une période de l'histoire de l'Église d'Espagne qui se trouve ainsi éclairée, pour le plus grand profit du lecteur.

G. Bardy.

Saint Bernard, *La Considération*, traduit du latin par Pierre Dalloy, 1 vol. in-8 de xxiv-317 p., Didier et Richard, Grenoble.

Le livre de *La Considération* est le testament spirituel d'un saint qui fut un grand mystique et un grand théologien. C'est en même temps l'un des chefs-d'œuvre de la langue latine médiévale. A la fin de sa vie, le lettré qu'était saint Bernard trouva des formules plus denses et plus belles que jamais pour décrire l'attitude chrétienne à l'égard de tous les êtres que l'homme peut « considérer » : lui-même, les créatures matérielles, les anges, Dieu enfin.

Il faut être reconnaissant à M. P. Dalloy d'avoir mis ce monument de doctrine et de littérature à la portée de tous : la traduction qu'il en présente rend fidèlement la pensée de saint Bernard ; elle rend aussi — tâche plus difficile ! — quelque chose du charme de son style ; elle est précise, vivante ; elle se plie à tous les genres auxquels excelle successivement la plume de l'abbé de Clairvaux. Ce livre abonde en aperçus profonds sur les sujets les plus divers de la théologie : la Trinité, l'essence divine, la nature et le rôle des anges, l'Église, l'ascèse chrétienne, la vie de prière : bref, tout ce dont saint Bernard avait déjà parlé dans ses autres ouvrages est ici évoqué une dernière fois ; certains de ces thèmes font la matière de développements très longs. On n'a souvent retenu, de ce traité, que les indications qu'y donne Bernard sur les fonctions du pape et de la curie

pontificale au Moyen Age ; de fait, cela s'y trouve, et les notes succinctes de M. P. Dalloy aident à saisir les allusions que comporte ce livre aux événements contemporains ; ces éléments d'actualité donnent du pittoresque à l'exposé et en augmentent l'intérêt ; mais ils ne sont qu'occasionnels, et beaucoup plus que comme un document historique, ce livre mériterait d'être considéré comme une source d'information sur plus d'un point de théologie morale et dogmatique. En outre, la ferveur mystique et la verve de saint Bernard en ont fait un ouvrage qui édifie sans ennuyer.

D. L.

James A. Kleist, S. J. : *The epistles of St Clement of Rome and St Ignatius of Antioch* (Ancient Christian writers), in-12, 162 p., The Newman Bookshop, Westminster, Maryland, U. S. A.

Ce volume ouvre une nouvelle collection d'œuvres d'auteurs chrétiens de l'antiquité, traduites en langue anglaise.

Les éditeurs de cette collection espèrent pouvoir ajouter aux œuvres des Pères grecs et latins des œuvres de l'Orient chrétien de provenance arménienne, arabe, syriaque et copte. Convaincus que la précision philologique du texte doit aller de pair avec son intelligence théologique, ils ne prendront comme base de traduction que les plus récentes et les plus fidèles éditions des textes anciens. Par contre, ils ne semblent pas songer à réimprimer en même temps ces textes eux-mêmes, ce qui serait pourtant souhaitable, au moins pour les originaux grecs et latins.

La traduction anglaise de la *Lettre de saint Clément de Rome et des sept lettres de saint Ignace d'Antioche* que nous présente James A. Kleist, S. J., dans ce volume, augure bien de la collection. Il s'est servi du texte de F.-X. Funk, révisé par K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, I Teil (Tübingen, 1924). Une courte introduction (3-9 et 53-60) précède la traduction, accompagnée de notes précieuses, reléguées à la fin du volume, ce qui facilite sans doute plus le travail de l'éditeur que l'attention du lecteur. Un Index des mots essentiels et des noms propres clôt le volume, qui est d'un format pratique et d'une impression très soignée.

A. de Veer.

Dom Botte : *Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique* (Sources chrétiennes), in-12, 85 p., Edit. du Cerf, 1946.

Voici le onzième volume de cette si précieuse collection. Dans son Introduction, Dom Botte, après quelques notations biographiques très brèves, précise la valeur de l'œuvre en général, la valeur de chacun des témoins du texte, les principes qui l'ont guidé dans l'édition, enfin l'intérêt de l'œuvre pour l'histoire de la liturgie.

Dom Botte pense qu'Hippolyte était un latin. La *Tradition* donne bien l'état de la liturgie et de la discipline romaines au début du IIIe siècle. La version latine publiée en 1900 par Hauler est un témoin fidèle, il faut s'y tenir en principe. Les différentes versions en copte, arabe et éthiopien du document connu sous le nom trompeur de *Constitution de l'Eglise égyptienne*, si elles ont l'avantage de donner une idée d'ensemble de la *Tradition Apostolique*, sont d'une utilisation délicate, mais elles trouvent un contrôle efficace dans la compilation connue sous le nom de *Testament*

du Seigneur, surtout quand celle-ci se trouve elle-même d'accord avec les Canons d'Hippolyte. En suivant de telles normes, Dom Botte peut se flatter, sinon de nous donner une édition définitive, — il n'est même pas dans ses intentions de remplacer celle du P. Dix, — du moins de nous mettre en mains un texte aussi proche de l'original qu'il est possible de le faire actuellement. Les renseignements qui nous parviennent ainsi sur le Baptême, l'Eucharistie, l'agape, les ordinations, sont d'un prix inestimable. En revanche, rien ou peu de chose sur la pénitence, les rites funéraires, les fêtes chrétiennes autres que celles de Pâques et de la Pentecôte.

R. Munsch.

THÉOLOGIE

Yves de Montcheuil, S. J. : *Mélanges théologiques*, in-8°, 365 p. (Théologie-9), Aubier, 1946.

Sous le titre *Mélanges théologiques*, la collection de la Faculté de Lyon-Fourvière présente un recueil d'écrits divers du regretté professeur de l'Institut catholique de Paris, le P. Yves de Montcheuil. Ce sont des articles, des conférences, ou encore des essais, des dissertations, voire de simples notes sur les sujets les plus variés, et groupés sous deux rubriques : Dogmatique et Philosophie religieuse.

Dieu l'ayant rappelé au moment où sans doute allait s'ouvrir pour lui la période de production féconde, mais sans qu'il ait pu encore laisser quelque œuvre maîtresse, ces ébauches, de même que tout ce qui pourra être pieusement glané parmi ses papiers, seront d'autant plus chères à tous ceux d'abord qui eurent le privilège d'être du nombre de ses élèves pendant ses trop brèves années de professorat, et aux autres qui, par le peu qu'ils ont pu connaître de lui, ont déjà su néanmoins apprécier la valeur et la richesse de sa pensée.

On saura gré aux éditeurs d'avoir songé à introduire ces pages par une courte notice biographique et par divers témoignages sur la personne de l'auteur. Plusieurs pourront ainsi raviver, s'il en était d'ailleurs besoin, des souvenirs gardés bien vifs en leur cœur et qu'accompagne toujours un écho de l'émotion profonde ressentie à la nouvelle de la mort tragique de leur maître vénéré. Chez tous du moins naîtra un regret douloureux de voir l'Église privée brutalement à la fois d'un théologien de grand avenir et d'une âme si noble de religieux-prêtre, figure d'apôtre aussi attachante qu'effacée.

Le seul examen du contenu des mélanges permet de juger la largeur du champ de ses préoccupations intellectuelles. La diversité des sujets abordés révèle une intelligence non seulement curieuse de théologie patristique, médiévale et moderne, mais se tournant également vers les problèmes soulevés par les doctrines philosophiques contemporaines. On ne peut songer ici à analyser chacun de ces chapitres traduisant une pensée souple et profonde, mais de cet ensemble se dégagent quelques traits qui caractérisent davantage sa manière.

Avant tout, c'est le souci primordial du sens religieux de ses recherches. La portée spirituelle d'une question lui semblait seule en dernier ressort légitimer le temps et l'effort consacrés à son approfondissement et à sa solution. Ce théologien si profondément philosophe ne se divertissait jamais en des constructions purement spéculatives. Sur ce point de méthode il resta d'une fidélité intransigeante à son principe : aller droit à l'essentiel, poser le problème sous son angle véritable, l'aspect religieux. On serait tenté de dire que ce fut sa spécialité, le point où il fit paraître une incontestable maîtrise.

On admire ensuite l'ouverture étonnante de son esprit, accueillant toutes les pensées autres que la sienne, avec le préjugé favorable. Qu'il fût en présence d'un Blondel, d'un Scheler, d'un Bergson ou d'un Le Senne, sa première réaction n'était jamais de dénigrer, d'excommunier..., mais d'extraire tout l'apport de vérité encore intact. Cette attitude, cette vertu plutôt, si rare encore aujourd'hui, de sympathie, de charité intellectuelle, qui éclate dans ces quelques études éparses, il sut la cultiver avec prédilection. C'est lui-même qui écrivait un jour dans un panégyrique de saint Thomas ! « Ceux qui aiment sincèrement la vérité, fille de l'Esprit-Saint, ne sont pas ceux qui n'acceptent de la contempler que là où elle brille de tout son éclat, mais ceux à qui elle est si chère qu'ils en recueillent partout les moindres fragments, qu'ils la recherchent partout, même là où l'ignorance et la perversité des hommes l'ont rendue méconnaissable ». Cette loyauté inaltérable s'alliait à un esprit critique d'une rare acuité : il excellait à donner des ouvrages ou des articles les plus divers une analyse rigoureuse et précise, mais toujours aussi d'une pénétration étonnante.

La Providence nous prive des œuvres qu'il mûrissait ; nous ne pouvons pour autant nous résigner à ne pas tirer de son effort le profit maximum. Les *Mélanges théologiques* nous encourageront à conserver sa méthode faite d'une exactitude scrupuleuse dans l'étude des sources de l'Ecriture et du Magistère, d'un attachement très ferme à l'apport de la Tradition, d'une hardiesse constructrice sûre d'elle-même parce que appuyée sur de solides bases positives et guidée par un sens parfait de l'orthodoxie, enfin du visible et constant souci de mettre en pleine clarté tout ce qui, dans la science théologique, avait réellement valeur de vie. En lui la réunion de tous ces dons précieux avait abouti à un bel équilibre, source de l'authentique élan intellectuel et spirituel imprimé à son entourage. C'était le rayonnement d'une intelligence supérieure que doublait un cœur pénétré d'intense charité. Malgré son habituelle réserve pleine de délicatesse, on peut le voir transparaître, et le lecteur de l'article final du volume découvrira le visage de ce prêtre théologien assoiffé de sainteté, qui eût certes été le premier à placer aussi ces quelques pages lumineuses et ardentes sur la « Loi d'amour » comme conclusion de son œuvre, même s'il avait eu le temps de la réaliser.

J.-Phil. Godard.

S. Thomæ de Aquino Summa Theologiae. t. V (Supplementum III^ae^ Partis). 1 vol. relié, in-8, xliv-525-16 p. Collège dominicain d'Ottawa, 1945.

Une nouvelle édition de la *Somme théologique.* L'Institut canadien d'Études Médiévales en publie le texte intégral d'après l'édition romaine

dite *Piana.* La preuve de l'authenticité et de la haute qualité de ce texte n'est plus à faire. L'édition nouvelle se distingue par la richesse de l'appareil scientifique. On a vérifié tous les auteurs, tous les ouvrages, explicitement cités par saint Thomas. Les références sont données elles-mêmes, en toute précision, aux meilleures éditions classiques. On a tenté — tâche méritoire — l'identification de tous les auteurs mentionnés. De même encore tous les lieux parallèles ont été contrôlés. On lit au bas des pages les variantes qui offrent quelque intérêt grammatical, philosophique, théologique. En suite de ce volume V, on nous promet des tables recomposées à neuf, très détaillées, constituant un lexique complet de toute la *Somme.* Le format, moyen, permet une facile manipulation. Il faut féliciter les PP. Dominicains d'Ottawa de l'entreprise qui a mis en branle tout l'appareil scientifique et critique de l'art moderne, et se réjouir de voir saint Thomas d'Aquin édité pour la première fois en terre américaine. Seule une équipe de travailleurs comme peut en grouper un pareil Institut a rendu possible ce travail considérable. La vérification des sources nous semble en être le principal mérite ; elle peut apporter des éléments nouveaux dans l'explication de la genèse de la pensée thomiste et, dès lors aussi, dans son interprétation.

A. D.

JOANNIS A S. THOMA : *Cursus theologicus*, T. IV, fasc. II, in-4° R., 440 p., Desclée et Cie, 1946.

Un succès typographique dont il faut féliciter la Société Saint-Jean l'Evangéliste. Signalons les mérites obvies : qualité du papier, clarté de l'impression, netteté et variété des caractères, pagination commode sur colonne double, sobre décoration des titres, mise en relief des articulations du texte, souci général de présentation artistique : culs-de-lampe, lettrines ornementales, le tout en fonction de la commodité ; perfection du travail critique : toutes les références utiles, contrôlées avec un soin scrupuleux, sont données en marge ; les variantes des manuscrits figurent au bas des pages ; chaque commentaire est précédé d'un élégant *summarium.* Bref, une belle œuvre... et pratique ! Le présent fascicule n'est que le second d'une série de trois, dont l'ensemble formera le tome IV du Commentaire complet. Il s'ouvre à la question XXVI de la *Prima Summae theologiae* et mène jusqu'à la question XLIV du *De Creatione.*

Accueillons avec la plus vive satisfaction le *Cursus theologicus* rajeuni du grand théologien de Salamanque. L'utilisation d'un commentateur est indispensable à un travail fructueux. Or, des thomistes, de plus en plus nombreux, entourent Jean de Saint Thomas d'une vraie prédilection. C'est que, venu l'un des derniers parmi les commentateurs de la *Somme*, il a bénéficié des labeurs de tous ; il régit par son influence la plupart des autres maîtres : Goudin, Billuart, les Salmantiques, Gonet, Contenson. Cela tient à ce qu'il est spécialement entendu dans deux ordres de questions à l'ordre du jour : les questions mystiques et le problème de la nature de la théologie (cf. édités à part, ses deux chefs-d'œuvre : l'*Introduction à la théologie* et le *Traité des Dons du Saint-Esprit*). Mais cela tient encore à son génie propre : « Je révère Cajetan, a dit le P. Gardeil, Jean de Saint-Thomas, je l'aime... Ce qui le met à part, c'est la profondeur de la synthèse.

Et quelle vie, quelle spontanéité, quelle cordialité hospitalière à tous ! » Il semble aujourd'hui le disciple de saint Thomas le plus qualifié pour nous convaincre que le thomisme est une doctrine vivante et progressive.

Nous attendons maintenant la vie de Jean de Saint Thomas, émule en sainteté de son illustre patron. Il mérite autre chose que la notice parue dans *La Vie spirituelle*, une véritable étude historique, comme en ont depuis longtemps Suarez et Bellarmin.

A. Devinck.

E. Romeyer : *Pharisaïsme et catholicisme*, I. Amour du monde, in-16, 160 p., Spes, 1946.

Le souci du salut personnel fait oublier à beaucoup le grand devoir de la solidarité humaine. Ce grief contre le catholicisme, qui est pourtant essentiellement amour du monde et de tout le monde, fait l'objet du présent ouvrage, qui pourrait s'inscrire sous la rubrique : *Apologétique du XXe siècle*. Il groupe quatre séries d'instructions sur l'esprit du catholicisme, visant à mettre en valeur ce qui resplendit en lui d'amour large, compréhensif, enrichissant ; montrant la modernité de Jésus, de l'Évangile, de l'Eglise. L'auteur nous fait part à maintes reprises des sources de son inspiration. Il extrait pour nous — de façon personnelle, bien entendu, — la moelle du « Catholicisme » du P. de Lubac, d'une *Retraite* non publiée du P. Prosper Monier, S. J., et de l'inédit du P. Teilhard de Chardin : *Le Milieu divin*, dont, en effet, il n'est pas donné à tout le monde de se payer l'aubaine d'une lecture directe.

A. D.

Dom C. Marmion : *Consécration à la Sainte Trinité*, in-12, 260 p., Editions de Maredsous, 1946.

Voici le texte de la consécration rédigée par Dom Marmion à la Noël, 1908, au terme de ses dix années de séjour au monastère du Mont-César, à Louvain. Synthèse de sa spiritualité, ramassant en quelques lignes toutes les lumières et toutes les inspirations reçues en cette période de grâces, décisive pour sa vie intérieure. Elle sort de la plume d'un théologien et du cœur d'un mystique. En sa brièveté, elle recèle des richesses de lumière et de vie, dont son historien a voulu nous faire part. Il nous en présente un commentaire, au moyen d'emprunts abondants, faits uniquement aux écrits de Dom Marmion ; véritable condensé de la doctrine de ce maître de la vie spirituelle, dans le cadre trinitaire, commandé par le texte de la Consécration, qui se prête très bien à un travail de ce genre. Couronnement d'une œuvre qui méritait cette suprême explication, il intéressera tous les disciples de Dom Marmion, toutes les âmes intérieures.

A. D.

H. Rondet : *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, in-16, 217 p., Spes, 1946.

La formule choisie par le R. P. Rondet paraît très heureuse, pour amener un public beaucoup plus large que celui des théologiens de profession, à repenser sérieusement de grandes vérités ou mal connues ou jugées après examen trop superficiel. Il n'adopte pas le genre vulgarisation, mais

ouvre cependant à un grand nombre des aperçus toujours intéressants, soit sur les sujets préoccupant davantage les chrétiens de notre époque, soit sur le conflit ou l'harmonie de données dogmatiques avec la philosophie et la pensée contemporaine avec laquelle le R. P. se montre soucieux justement de garder un étroit contact.

Ces pages stimulent à la recherche quand elles n'apportent pas de solution définitive et orientent les esprits de ceux qui ne partagent pas notre foi vers une intelligence plus exacte de ce qu'enseigne l'Église. On savait par ailleurs que les questions du péché originel et des fins dernières retenaient specialement l'attention de l'auteur et cela permet d'espérer que bientôt la théologie en ces matières délicates s'enrichira d'un travail plus général après ces divers articles et essais ; après ces quelques chapitres, nous l'attendons avec un désir plus vif. La compétence du Révérend Père le désigne pour rendre à tous ce service signalé. Si aujourd'hui en effet. on constate moins de critiques et de sottes railleries à propos de ces grands dogmes, avouons que, sans exigence excessive, on pourrait réclamer des théologiens un effort dans la clarté et l'uniformité dans la présentation, afin d'aplanir pour beaucoup le chemin de la foi.

J.-Ph. G.

René Thibaut, S. J., *Le Sens de l'Homme-Dieu*, 15×23, 169 p., Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, Paris 1946.

Ce livre original, tout en questions pressantes et en réflexions inattendues, insiste très fortement sur le caractère voilé de l'Incarnation Rédemptrice. Tout est volontairement caché, énigmatique : les paroles et les gestes du Sauveur ne sont pas ceux que l'on attendrait de Celui dont le premier but serait de se révéler en pleine clarté. L'auteur souligne à plaisir tous les éléments de relativité qui conditionnent la présentation du message. Il nous fait réfléchir en particulier sur la façon dont le Christ se cache dans le sein de Marie, dans le sépulcre et dans l'Eucharistie, tandis qu'il se montre au contraire, sur la Croix, exhibé aux yeux de tous dans un état de mort. Jésus est venu nous manifester la charité de Dieu : c'est ce qui explique ces voies secrètes par lesquelles il attire nos regards de préférence sur la Croix.

Devant cet ouvrage, nos impressions sont très mélangées : il est évident que des aperçus nouveaux et intéressants sont mis en relief. Mais la démarche est souvent heurtée, en phrases sautillantes, coupées de digressions, surchargées de notes. Parmi les questions accumulées, il en est d'indiscrètes et de franchement déplaisantes. Nous n'apprécions que médiocrement l'expression de « Trinité humaine » pour désigner Jésus, Marie et l'Église. Nous pensons aussi que l'auteur, pour garder nos yeux fixés sur le Crucifié, nous arrache bien arbitrairement à la contemplation du Ressuscité, qui nourissait la ferveur d'un saint Paul : et au fait, le seul Jésus qui existe présentement c'est celui qui, par sa Passion, est entré dans la gloire, celui qui siège glorieux à la droite du Père. Le P. Thibaut a des vues pessimistes sur l'Europe jadis chrétienne, et un optimisme un peu excessif, pour ne pas dire plus, sur l'excellence du christianisme qui se prépare dans les autres continents.

Ce volume offre un intérêt très particulier : il ne peut passer inaperçu, ni manquer d'être l'objet de discussions et de critiques.

Louis Soubigou.

Jean Levie, S. J., *Sous les yeux de l'Incroyant,* 15×23, 302 p. Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, Paris, 1946.

Voici un livre qui s'est fait de lui-même, peu à peu, au fur et à mesure que s'accumulaient les notes et que paraissaient les articles de revues. Ainsi s'explique l'aspect composite qu'il revêt parfois, surtout à partir de la deuxième partie.

La première section : *Sincérité intellectuelle et soumission de foi,* nous a paru singulièrement attachante. Car l'auteur veut maintenir dans leur plénitude les exigences de la vie intellectuelle et celles de la foi. Il n'y a d'ailleurs aucune antinomie, mais dépassement et épanouissement par la foi des lumières purement naturelles. Le P. Levie insiste sur le fait que l'apologétique ne saurait être partielle : c'est tout l'ensemble des arguments qui peut seul entraîner la conviction. Bien plus, la pleine aperception de la valeur démonstrative des preuves apportées ne peut s'obtenir qu'en se plaçant au point de vue de la foi. Le simple miracle d'ordre physique doit s'insérer dans tout un enchaînement de faits pour prendre sa signification religieuse et déterminer l'adhésion à une doctrine. C'est au point de départ que le croyant et l'incroyant se placent dans une perspective si différente qu'ils ont peine à se mettre ensuite d'accord pour l'interprétation des mêmes événements. L'auteur souligne fortement la partielle déficience subjective d'arguments purement historiques. Ce qu'il faut bien mettre en évidence, c'est le sens religieux de la grande aventure de l'Incarnation Rédemptrice ; il faut aussi que nous, les croyants, nous vivions intensément notre idéal chrétien, pour poser le problème actuellement, sous les yeux de tous. Il faut bien penser pour croire : savoir regarder l'objet et avec une âme loyale capable de se donner : « La sincérité de l'intelligence s'achève dans la sincérité de la foi ». Puis il faut croire pour bien penser : la foi éclaire non seulement les problèmes surnaturels, mais aussi ceux de la vie présente.

La deuxième partie s'intitule : *Pensée incroyante et pensée chrétienne.* Elle est moins unifiée que la précédente, mais contient des considérations très nobles sur la nécessité, pour bien juger l'incroyant, d'envisager chrétiennement la vérité et de respecter chrétiennement l'adversaire.

La troisième partie : *Vérités divines et étroitesses humaines,* envisage des confluences diverses : sécurité doctrinale et travail intellectuel, tradition et progrès, devoirs religieux et obligations profanes, autorité et libre activité.

Chemin faisant, l'auteur a soulevé divers problèmes : l'exégèse catholique et l'exégèse protestante, la défection d'Ernest Renan et celle d'Alfred Loisy.

La conclusion est très belle. Le leit-motiv en est : « Je crois en Jésus-Christ ». Et cette affirmation s'appuie sur tout le remarquable travail qui précède. L'auteur se défend d'avoir écrit une apologétique, il s'est contenté d'un examen de conscience positif et négatif, pour fonder notre fierté de croyants et pour nous mettre en garde contre des attitudes qui défigureraient notre foi aux yeux de l'incroyant.

Une petite querelle de style. Que penser de cette phrase, deux fois répétée (p. 88 et 97) : « Ce n'est pas un moment de l'activité de ma raison qui s'arroge le droit de *vinculer* à tout jamais ma raison elle-même. » Légère vétille dans un livre de grande valeur.

Louis Soubigou.

R. P. NEUBERT, marianiste, *La reine des militants.* 13×20, 166 p., 39 fr. Ed. Mappus, Le Puy, 1944 ; *Marie dans le dogme,* 2e éd., 12×19, 313 p. 130 fr. Spes, Paris, 1946.

Le P. Neubert a consacré sa vie et sa plume à un apostolat marial qui est des plus féconds. Il reprend sans cesse ce beau sujet, sans jamais lasser son lecteur, tant il sait varier les aspects sous lesquels il nous fait connaître Marie et nous apprend à l'aimer. Son petit volume sur « La Reine des Militants » est solide comme doctrine, très alerte comme présentation, rendu vivant par l'emploi du style direct et par l'apport d'exemples concrets, qui rendront l'ouvrage encore plus accessible et plus agréable à ses lecteurs adolescents. Ils y apprendront comment Marie est la militante parfaite, la reine et la formatrice des militants : c'est elle qui les façonnera sur le modèle du Christ. Elle les entraînera au combat par la prière, la parole, la souffrance et l'action.

En rééditant son livre « Marie dans le dogme », le P. Neubert lui a apporté de notables améliorations : il en a mieux groupé les chapitres, il a notamment rapproché les développements sur la maternité spirituelle de Marie de l'exposé consacré à sa maternité divine. Il a ajouté un chapitre fort opportun sur la mission apostolique de Marie, et il a consciencieusement retravaillé les premiers chapitres du volume. Celui-ci commence par décrire les fonctions de Marie : maternité divine, maternité spirituelle, médiation universelle, mission apostolique, royauté. La seconde partie décrit les privilèges de Marie : ils lui ont été octroyés en vue de ses fonctions. Ce sont l'Immaculée-Conception, la Virginité, la Sainteté, l'Assomption et la Béatitude de Marie. Tout cela est étudié théologiquement, avec netteté et avec une constante référence au magistère de l'Eglise, aux sources de la révélation et à la croyance du peuple fidèle. Les points controversés sont signalés de façon très identique. Cette théologie mariale est évidemment sommaire, mais c'est une synthèse bien conduite.

Nous saluons aussi avec joie la réédition de *Mon idéal, Jésus fils de Marie* (8e édition, du 43e au 57e mille). L'ouvrage, déjà traduit en italien, néerlandais, allemand, anglais, espagnol, polonais, japonais, hongrois, le sera bientôt en breton, en chinois, en ukrainien, en slovène, en slovaque, en portugais et en langue hindoue. Ceci prouve la vogue très méritée d'un délicieux petit opuscule pénétré de la plus délicate piété.

Louis SOUBIGOU.

H. GUILLET, professeur au Grand Séminaire de Laval : *Corps mystique, mystère d'union,* 12 × 16, 31 p., 12 fr., Procure générale du Clergé, Paris, 1945.

Cette brochure reproduit le texte d'une conférence qui présente d'une façon agréable, personnelle et éclairante l'essentiel de la doctrine du Corps mystique. C'est celle d'une étroite union de l'âme au Christ et à la Trinité, et des hommes entre eux. Cette union est d'un genre tellement à part qu'elle ne peut s'exprimer que par des analogies et des métaphores dont il faut se garder de tirer, par simple déduction dialectique, des conclusions aventureuses. A la fois très hardi (de la hardiesse du langage apostolique) et très prudent, l'auteur maintient excellemment les positions essentielles, sans rien diminuer et sans exagérer. L'unité dans la

diversité, une unité catholique, telle est la grande réalité du Corps mystique, qui suppose à la fois insertion dans le réel, organisation de l'Église, obligations morales et élan apostolique. Le typographe ne sait pas le grec ou est distrait, et il le prouve quand il en a l'occasion (p. 13).

Louis Soubigou.

Abbé A. Ravonneaux : *Reflets eucharistiques : L'auréole des miracles*, 12 × 19, 109 p., 35 fr. Lethielleux, Paris, 1946.

Reprenant et élargissant un travail de l'abbé Chaumet, publié en 1906, l'auteur de ce petit recueil groupe autour de la présence réelle, de la messe et de la communion, un certain nombre de faits miraculeux concernant l'Eucharistie. Le répertoire est intéressant, bien que la présentation soit très schématique : aussi l'ouvrage tourne-t-il à la nomenclature. De plus on aimerait bien être informé de la manière plus rigoureuse sur la valeur historique et critique des faits rapportés par brassées, un peu pêle-mêle. L'auteur avoue avoir rédigé son ouvrage « avec plus de ferveur que de métier » : on est obligé de souscrire à ce jugement.

Louis Soubigou.

A.-G. Martimort : *De l'évêque.* Préface de S. Ém. le cardinal Saliège. 12 × 18 ½, 72 p. (La Clarté-Dieu, nº 19), éd. du Cerf, Paris, 1946.

Voici un cahier bien intéressant sur l'évêque : lumineux et convaincant. Il entraîne l'adhésion. Quelques brèves pages sont consacrées à la théologie de l'épiscopat, qui en est encore à un stade bien rudimentaire. Puis on nous présente l'évêque comme le responsable de l'apostolat, le juge et le docteur de la foi, le chef de l'ordre sacramentel, le centre de l'unité, l'époux de l'Église, le détenteur de la plénitude de l'Esprit-Saint. La conclusion est la nécessité d'inculquer au clergé et aux fidèles la vraie dévotion à leur évêque. Puissent-ils ne pas le considérer comme une sorte de préfet ecclésiastique ou d'administrateur religieux, mais le voir sous son vrai jour : il est le père de leurs âmes et la vivante effigie du Christ.

Louis Soubigou.

Chanoine Jean Vieujean : *Religion et personne*, 12 × 18 ½, 100 p. Casterman, Paris, 1946.

La collection « Bâtir » qui est une « collection d'études pour la restauration de la société chrétienne », consacre le premier numéro de chacune de ses quatre séries (famille, profession, culture, religion) au problème de la personne. Nous sommes donc, avec le présent volume, au nº 1 de la quatrième série. L'ouvrage est très sympathique, à travers ses divers chapitres : la personne humaine, la personne et Dieu, religion personnelle, morale et personne, amour et personne. Sans méconnaître la valeur objective de la preuve classique de l'existence de Dieu par les cinq voies, l'auteur préfère recourir à la voie personnaliste, qui a plus d'efficacité psychologique. L'auteur s'inspire volontiers de Blondel, mais sans suivre jusqu'au bout toutes ses conclusions. Il consulte aussi Maritain : mais achevant ce volume le 24 septembre 1945, il n'a pu utiliser le remarquable article que ce philosophe a fait paraître dans le numéro de mai-août 1946 (p. 237-278) de la revue thomiste sur « La personne humaine et le bien commun ». Descoqs, Nédoncelle, Zundel, Claudel, Le Senne, Delaye, G. Marcel et beaucoup d'autres sont mis à contribution. L'auteur a bien souligné la vocation de la personne qui est de s'achever, le caractère personnaliste de la religion (« relation entre personnes », l'homme et

Dieu), le côté positif et constructif de la morale. La personne est faite pour aimer et se donner. L'amour de Dieu est son suprême achèvement. Cette belle assertion est aussi la digne conclusion d'un petit volume vraiment réconfortant, lumineux et suggestif.

Louis Soubigou.

R. P. Déodat de Basly, O. F. M. : *Le Sacré-Cœur selon le bienheureux Jean Duns Scot*, 12 × 18, 164 p., 75 fr. Ed. Franciscaines, Paris, 1946.

Cette 5e édition, revue et corrigée, est précédée d'une introduction du R. P. Léon Sellier, O. F. M., qui représente l'œuvre déjà ancienne du P. Déodat, publiée voici près de cinquante ans (1899). Quelques allègements et corrections ont été apportés à l'essai primitif, que l'auteur eût lui-même modifié, mais qu'il n'eut jamais l'occasion de revoir. L'ardeur qui soulevait ces pages enthousiastes n'a pas faibli. On y trouve exprimée non pas seulement la doctrine du Sacré-Cœur, mais aussi la perspective scotiste du motif de l'Incarnation. Cette question qui, relève de la théologie et de l'exégèse, doit être envisagée de façon pacifique : c'est pourquoi nous préférons toujours quelques bons arguments à des appels enflammés ou à des développements oratoires. Le titre a la franchise de nous avertir que cet opuscule est entièrement rédigé sous l'angle scotiste, dont on ne saurait nier la beauté. Mais cette solution est-elle objectivement celle qu'il faut préférer ? C'est là tout le problème : les théologiens en discuteront longtemps encore.

Louis Soubigou.

A. Masnovo : *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tomaso d'Aquino*, 3 vol. in-8o de 192, 143 et 212 p. (Publ. dell'università catt. del S. Cuore, VIII, IX, X). Vita e Pensiero, Milan, 1945.

Guillaume d'Auvergne, le plus représentatif des théologiens séculiers de la première partie du xiiie siècle, auteur d'une véritable encyclopédie chrétienne, « l'un des plus vastes monuments qu'ait édifiés la scolastique », intéresse autant la philosophie que la théologie du Moyen Age. Mr Masnovo lui consacre une copieuse étude en trois volumes : les deux premiers, parus en 1934, connurent un prompt succès et viennent d'être réédités. On trouvera dans ce travail, à la fois très consciencieux et très vivant, tout ce qui intéresse la pensée de cet esprit vigoureux et très averti, au fait de tous les éléments qui ont influé sur l'évolution doctrinale de son temps : aristotélisme, platonisme, philosophie arabe.

A. D.

F. Olgiati : *Il concetto di giuridicità in san Tomaso d'Aquino.* (Secunda edizione), in-8o R., 252 p. Vita e Pensiero, Milan, 1944.

Ce volume fait suite à un précédent ouvrage de l'auteur : « Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto ». Exposé des diverses conceptions du droit qui ont été proposées depuis la codification napoléonienne. Cette longue étude reçoit dans le présent travail, approfondi, consciencieux, un couronnement proportionné, d'envergure, représentant l'aspect positif de l'œuvre de M. Francesco Olgiati. Il reprend à fond, du point de vue philosophique, l'examen des idées juridiques de saint Thomas d'Aquin, examen méthodique, cohérent, complet, qui se défend d'être exhaustif, mais ne néglige aucun des aspects importants du problème. Le « Droit thomiste » est confronté avec l'expérience, la métaphysique, la morale, la sociologie, la politique, les notions de justice, de personne, de force. Il est apte à résoudre les difficultés inextricables auxquelles se heurte la jurisprudence sur tous les plans : privé, social, national, mondial, apte à nous sortir du moderne imbroglio. A. D.

J. Jaouen, M. S. : *La grâce de la Salette*, 1846-1946, 14 × 22, 359 p., 250 fr. Éd. du Cerf, Paris, 1946.

Le Centenaire de la Salette a fourni à l'auteur du présent volume l'occasion d'un exposé objectif et éclairant sur tout ce qui concerne la Salette, c'est-à-dire l'Apparition elle-même, la déposition des témoins, l'enquête canonique, et aussi des incidents surprenants comme celui d'Ars. La carrière mouvementée de Maximin et de Mélanie, l'histoire de leurs secrets (au moins ce que l'on en sait d'assuré), et beaucoup d'autres problèmes sont étudiés à loisir : on met sous nos yeux les pièces du procès, et à l'aide d'une saine théologie, de données psychologiques et de l'apport de l'histoire, on nous propose des faits évoqués une interprétation judicieuse. L'auteur a bien raison de dégager des événements subséquents, parfois pénibles, le fait même de l'apparition, qui est bien établi, et aussi le sens général du message de la Vierge Marie. Il montre bien que la Salette fut une grâce pour les voyants eux-mêmes (malgré leurs trop réels défauts) et pour le peuple chrétien. Il souligne enfin le rayonnement de Notre-Dame de la Salette dans les âmes et dans le monde. Il y a parfois, et surtout vers la fin, de trop nombreuses et de trop longues citations, qui alourdissent le texte. Celui-ci, qui est en général agréable et limpide, n'évite pas toujours la prolixité. Pourtant l'intérêt du lecteur ne faiblit pas. Cette « Somme » contribuera, espérons-le, à diffuser encore plus largement la gloire de Notre-Dame de la Salette.

Louis Soubigou.

SPIRITUALITÉ

Dom Bernard Capelle, *Pour une meilleure intelligence de la messe*, 1 broch. 107 p. Edit. du Mont-César, 1946.

Voici sur la messe un nouvel ouvrage, succinct mais précieux, de l'abbé du Mont-César, qui y condense de multiples et longues études historiques. La préface revient sur ce thème inépuisable, qu'il est bien difficile d'intéresser les fidèles à la messe. La cause profonde réside dans la messe elle-même. Précisément, c'est à la messe elle-même qu'il faut s'attacher et la difficulté est ici abordée de front. On prend la messe telle qu'elle se présente liturgiquement avec le déroulement extérieur de ses parties. On laisse de côté les théories. Aussi bien, les théologiens ne s'entendent pas sur la notion même de sacrifice, ni sur la manière dont la messe, compliquée de sa relation au Calvaire, vérifie la notion de sacrifice. « Et tout cela serait bien cérébral pour la masse populaire ! » Voilà qui est parfait et à quoi souscriront tous les pasteurs du troupeau. D'autre part, il n'y a pas à attendre : la messe est là et le peuple chrétien n'a d'autre source où puiser la vie. Il faut « raccorder » au Christ-Rédempteur, au drame du Calvaire, l'assistance à la messe telle que l'Église nous la présente. Or, rien ne lui manque pour s'acquitter de son rôle, pour être en exercice, « opus redemptionis nostræ », pour susciter en tout fidèle l'attitude même qu'il aurait eue au Golgotha.

Trois conférences, bien construites, très accessibles, désencombrées d'érudition, se proposent de nous donner l'intelligence successivement : de l'Offertoire, de la Consécration, de la Communion, au moyen d'une exégèse avertie, tant du point de vue de l'histoire que de celui de la doctrine. De fait, les notions historiques essentielles, tout ce qui explique un rite, fait comprendre un geste, une prière, se retrouve ici à point nommé. La doctrine vient elle-même tout éclairer, sans se détacher des choses. L'explication se déroule, en partant soigneusement de la Cène, à laquelle explicitement la messe se réfère, dont elle est comme repas la reproduction sensible, sans jamais s'écarter de l'empirisme des actes, des paroles, des cérémonies.

En effet, pour bien assister à la messe, il n'est nul besoin de recourir à des théories, à des notions, à des sytèmes ; il n'est que de regarder : *Veni et vide*, en comprenant ce qui se voit, ce qui s'entend, ces gestes, ces paroles, ces actions. Il n'y a pas à sortir de la messe, mais à y rentrer pleinement.

Il faut une initiation, c'est incontestable ; mais elle doit consister dans la simple explication, historique et dogmatique, de l'appareil extérieur de la messe. Notre messe renferme toute la dogmatique de la Rédemption. Elle l'exprime authentiquement, dans ses symboles, en sa riche et traditionnelle substance.

Il n'est que de les comprendre, en leur simplicité première, en les débarrassant de toutes sortes d'interprétations fausses, dérivées, superfétatoires. C'est la vraie voie, dans laquelle doit s'engager toute explication de la messe. D'abord, pour nous, prêtres, qui devons comprendre ce que nous faisons chaque matin, afin de nous élever, de là, à la contemplation du mystère ; pour tout candidat au sacerdoce. C'est une pareille intelligence qu'il nous faut acquérir pour fournir l'explication simple, lumineuse, authentique de la sainte messe, aux fidèles de toutes catégories, et les gagner de cœur et d'esprit à leur messe.

A. Devinck.

Bernard Guyon, *Découverte de la messe* (La Clarté-Dieu, nº 20), 12×18½, 77 p. Editions du Cerf, Paris, 1946.

Ces pages sont la fidèle et fervente transmission d'un message. Le contenu provient d'une série d'entretiens sur la messe que donna M. Paris au cours d'une retraite de ménages, quelques années avant la guerre. L'auteur enthousiasmé de la découverte qu'il fit alors de la messe, eut l'occasion d'en faire part, durant la captivité, à des auditoires nombreux. Il constata combien ses causeries ouvraient des horizons nouveaux à beaucoup de chrétiens avides. Portant ici son témoignage à un public encore plus étendu, il nous dit de bien précieuses choses sur la messe, ses différents aspects et ses composantes : mémorial, mystère, action de grâces, oblation, communion. En passant, un mot rapide sur le sens d'un terme latin, sur l'origine d'un rite, fournit une indication de détail qui complète agréablement ce qu'il nous dit de la structure primitive de la grande prière du Canon.

Louis Soubigou.

Les opuscules de Saint François, texte latin et traduction ; (collection : Les textes franciscains) ; 12×17, VIII-261 p., 1945. 110 fr. ; — Les *Plus beaux textes de saint François*, 12×18, 63 p., 1946, 20 fr., éditions Franciscaines, Paris.

L'excellente collection des « Textes franciscains » présente ici un certain nombre d'écrits de saint François. L'Imprimatur est de 1935, la date d'impression de 1945 : mais dix ans c'est peu pour des textes qui ont une valeur de pérennité. Le texte latin (page de gauche) est celui des Franciscains de Quarrachi, mais dépouillé de l'appareil critique. Ce sont les Frères Mineurs du Studium de Champfleury qui le présentent, doté d'une numérotation en versets, qui facilitera contrôle et références. On a ajouté au recueil de Quarrachi (Admonitions et Règles, Lettres, Prières) le texte italien du Cantique du Soleil et un certain nombre de textes dont l'authenticité est douteuse : ceux-ci sont groupés dans la quatrième et dernière partie. Pour ces derniers, l'abbé Paul Bayart a rédigé une traduction jusqu'à présent inédite. Au contraire, la traduction des trois premières parties est celle que cet auteur avait déjà publiée dans *Saint François vous parle*. Cette traduction occupe la page de droite, face au latin correspondant.

Des extraits de cette traduction (sans le latin) sont groupés en une édition plus courte, *Les plus beaux textes de saint François*, où l'on trouvera une belle anthologie.

Dans l'édition complète (latine et française), les Franciscains de Champfleury ont mis au bas des pages les références scripturaires et ont dressé en fin de volume une série de trois tables : sigles des écrits, références scripturaires, mots ou expressions. La présentation est soignée, élégante, agréable, et le contenu fort précieux.

Louis Soubigou.

Mgr Paul Richaud, évêque de Laval, *Le Mystère de Pontmain*, 13×19, 120 p., 33 fr. ; Bonne Presse, Paris, 1946

Quinze méditations écrites pour le pèlerin de Pontmain. Elles se nourrissent des leçons que Marie nous a données en ce lieu, en nous instruisant de la prière, de l'espérance, de la miséricorde et de la croix. Les circonstances et le cadre de l'apparition offrent aussi des considérations fort appropriées à nos besoins. Enfin, la venue de la Vierge fut déterminée par des événements nationaux qui montrent la sollicitude particulière de Marie à notre égard. Ces thèmes sont évoqués très simplement, ils ouvrent de riches aperçus sur notre condition chrétienne et ils se terminent chaque fois par une suave et fervente prière à Marie.

Louis Soubigou.

R. Plus, S. J. : *En union avec l'Esprit-Saint*, in-16, 235 p. Spes, 1946.

Ce volume vient compléter heureusement l'imposante synthèse déja réalisée par le R. Père Plus.

Son message à l'âme d'aujourd'hui s'enrichit d'une suprême communication. Mêmes qualités de fond et de forme, accentuées, semble-t-il. De la doctrine, sans considérations savantes ; sans être une étude complète et détaillée ; négligeant à dessein tout ce qui est matière à controverse.

Ensemble cohérent pourtant, tour complet d'horizon spirituel, sous le signe du Saint-Esprit : Dieu, le Christ, la Vierge, saint Joseph, les saints, 'âme en toutes ses demeures, tout est exploré, en vue d'une révision spirituelle intégrale. Sous forme directe, succincte, ramassée, incisive, souvent simples suggestions, formant canevas, laissant à dessein le développement à l'initiative de l'âme, ou à celle du prédicateur. C'est en effet aux âmes d'oraison, aux prédicateurs « donneurs de retraites » que s'adresse « le sujet royal », en vue d'une récollection de trente jours, selon le schème ignacien des *Exercices ;* avec répartition prévue pour une retraite de dix jours, entre Ascension et Pentecôte. Mais l'ouvrage s'adapte à toute retraite, à toute lecture spirituelle, comme à toute âme intérieure, spécialement aux âmes consacrées, aux âmes sacerdotales, pour qui maintes notes, maintes références seront bienvenues.

A. D.

Abbé Charles Grimaud : *La vie spirituelle du prêtre séculier*, 12×19, 197 p., 132 fr. ; Téqui, Paris, 1946.

Ce livre sera-t-il bientôt, comme le souhaitent l'auteur et l'éditeur, « entre toutes les mains sacerdotales » ? Peut-être. Le fond en est solide, inattaquable, mais un peu élémentaire. Quant à la façon de dire, elle eût gagné, elle aussi, à être parfois moins négligée, je dirais même moins enfantine. L'abbé Grimaud écrit pour ses confrères comme pour de grands jeunes gens, sans redouter de raconter quelques histoires ou d'employer des expressions un peu vulgaires. Le ton est celui d'une agréable conversation, avec de la facilité et de l'abandon. C'est donc beaucoup trop que d'écrire, dans le placard d'annonce : « Ouvrage dont le retentissement sera grand parce qu'il est nouveau, révélateur et passionnant à lire... livre attirant et insinuant ». Ce livre a surtout le mérite de la simplicité et de la clarté. Le plan est d'une limpidité, qu'il faut reconnaître agréable. Une première partie recherche « les moyens d'existence » de la vie spirituelle du prêtre : ce sont l'Office, le Missel, la Liturgie, Marie. Une deuxième partie est consacrée aux « grands principes » : nous sommes le Christ rendu présent, la Messe et le Calvaire ; il faut savoir communier et apprendre à mourir dans le Christ. La troisième partie, enfin, nous expose les belles vertus sacerdotales : l'humilité, l'obéissance, la chasteté, la charité.

On se trouve bien en présence d'une spiritualité sacerdotale, que l'on eût aimée encore plus approfondie et surtout plus fortement synthétisée. On voit assez mal en quoi elle est une spiritualité « du Prêtre séculier », comme s'exprime l'abbé Grimaud. On s'étonne que le cadre diocésain apparaisse si peu, alors que le sacerdoce diocésain, selon la formule préférée de nos jours, tire précisément les caractéristiques de sa spiritualité particulière du fait de son rattachement à un diocèse, dans une dépendance très étroite et très vivifiante à l'égard de son évêque. Le caractère pastoral eût dû être mis dans un relief beaucoup plus fort. Là même où l'auteur parle du prêtre comme tel, il ne paraît pas avoir suffisamment tiré parti de l'apport magnifique des publications récentes, ce qui lui aurait permis d'apporter une contribution plus importante à l'œuvre attachante entre toutes de la sanctification du clergé. Son livre, qui est bon, serait peut-être alors devenu excellent.

Louis Soubigou.

S. Exc. Mgr A. Ancel : *La Pauvreté du Prêtre, d'après la vie et les écrits du Vénérable Antoine Chevrier*, 14×22, 400 p., 150 fr. Vitte, Lyon, 1946.

L'auteur de ce volume publie des entretiens et des enseignements qu'il donna jadis aux séminaristes du Prado. Devenu supérieur de cette société et, depuis la publication de son volume, évêque auxiliaire de S. Em. le cardinal Gerlier, il conférera de ce double fait à son ouvrage un rayonnement des plus considérables. Ceux qui ont connu au Séminaire Français de Rome Mgr A. Ancel savent que la pauvreté fut toujours une de ses préoccupations dominantes. La remarquable intelligence mise au service d'un pareil sujet devait y projeter de merveilleuses clartés. On trouvera, de fait, dans ce livre, des suggestions très nombreuses et des remarques très profondes. Mais les circonstances n'ont pas permis à l'auteur, il s'en excuse de bonne grâce, de synthétiser son enseignement ni de le dégager de ce qu'il avait de spécifiquement « pradosien ». On y perd certainement du point de vue de la satisfaction de l'esprit. Mais d'autre part, cet exposé analytique, bourré de faits et d'allusions, riche de doctrine, avec ses redites, ses notes et ses appendices, parlera au cœur et par ses insistances, ses retours et ses répétitions, facilitera l'acquisition de convictions qu'un exposé rectiligne n'eût peut-être pas créées aussi efficacement. Il restera à faire les adaptations concernant la triple pauvreté envisagée : pauvreté personnelle, pauvreté dans l'apostolat, pauvreté dans les ressources. Des questions précises et brûlantes sont posées. L'accession de Mgr Ancel à l'épiscopat lui permettra de créer un climat favorable à leur évolution et à leur solution. Le volume que nous présentons et recommandons chaleureusement n'est donc pas un livre composé selon les règles de l'art. Mais c'est beaucoup mieux : c'est un programme qui ouvre un chantier aux âmes de bonne volonté.

Louis Soubigou.

J. Grimal, S. M. : *La vraie vie d'union avec le Père*, 11 × 17, xxxiv-186 p., 60 fr. Vitte, Lyon, 1946.

Le présent volume est le remaniement d'un ouvrage antérieurement paru (en 1936) sous le titre emprunté à l'épître aux Galates (ii, 19) : « C'est le Christ qui vit en moi ». Le principal changement est l'adjonction d'une abondante Introduction sur le caractère filial de notre union d'amour avec le Père. Ainsi modifié, ce petit livre s'inscrit comme troisième dans une série qui étudie en autant de publications les trois étapes de notre vie spirituelle : 1re étape, La vraie conversion du cœur (1940) ; 2e étape, Le vrai travail du progrès (1940) ; et maintenant, La vraie vie d'union avec le Père, qualifiée de « troisième étape de la vie spirituelle à la lumière du Christ Jésus ». L'auteur se défend d'écrire un traité sur la nature de l'union mystique et de ses degrés : il se borne à en fournir les bases dogmatiques, à la lumière de saint Jean et de saint Paul, et d'en indiquer des réalisations pratiques.

L'auteur a la démarche assurée, un peu lourde et lente. Il se défie, avec raison, de toute exagération doctrinale et de tout illuminisme. Mais il est parfois presque trop circonspect. Il se hérisse devant l'expression d'identification au Christ, qu'il faut certes bien entendre, mais qui est irremplaçable et qui est d'usage courant dans un sens très orthodoxe. Récemment encore, le P. Philippon l'utilisait largement dans son bel ouvrage sur les Sacrements et la vie chrétienne. Mais je n'assurerais pas que le P. Grimal ait saisi l'exacte portée de la formule, car son exposé

des pages 99-102 est un peu surprenant. Pourquoi se montre-t-il aussi tellement embarrassé devant l'image de l'union de l'âme à Dieu et au Christ empruntée à l'analogie du mariage ? Le Cantique des Cantiques a ouvert là une belle voie, qui n'enlève rien à la réalité de nos rapports avec le Christ, mais les suppose ou les exprime parfaitement. Nous ne pensons pas qu'un progrès de la spiritualité ait amené une certaine dépréciation de cette façon d'envisager l'union à Dieu (p. xxviii).

L'ouvrage est surtout consacré à notre élection dans le Christ et à notre incorporation au Christ, qui est une communion à la vie filiale et sacerdotale du Christ (amour, prière, obéissance, zèle) et à l'amour du Père pour lui. C'est par l'hostie et par Marie que Jésus veut vivre sa vie en nous.

Doctrine sublime et substantielle. Le fond du volume est très riche. On lui souhaiterait souvent une plus grande limpidité d'expression.

Louis Soubigou.

Abbé Jean Jadot : *L'oraison des laïcs*, 12 × 18 ½, 64 p. Casterman, Paris, 1945.

Ce petit volume, de lecture très facile, est une initiation sommaire aux méthodes de la méditation et de l'oraison. « Bêtise et irréflexion » caractérisent, selon l'auteur, la masse humaine. Il faut donc lui apprendre à réfléchir et à méditer, si l'on veut que sa religion soit une vie, un amour réel du Christ et de Dieu. Un texte imprimé et une méthode sont nécessaires, surtout dans les débuts : mais on ne se perdra pas dans les méandres d'une méditation trop complexe. L'âme aura vite intérêt à simplifier son itinéraire. Elle tend normalement vers la contemplation et vers une vie d'oraison qui transforme par l'intérieur toute l'existence. Idées très justes, exprimées simplement et qui, si élémentaires qu'elles puissent être, sont toujours opportunément rappelées.

Louis Soubigou.

Le Christ et les malades, dans les Cahiers de la Vie spirituelle, 12 × 19, 200 p., 100 fr. Éd. du Cerf, Paris, 1946.

Nous trouvons, dans ce recueil d'études et de documents, d'intéressants développements sur la liturgie des malades à travers les âges, sur le rituel de l'Extrême-Onction et la signification de l'onction de l'huile, sur la communion des malades, et le sens chrétien de la maladie. Après cette première partie théologique et doctrinale vient une série de dépositions sur les institutions de l'Église en faveur des malades et sur la vocation de malade. Des exemples d'apostolat au sanatorium ou d'organisations naissantes nous sont fournis, ainsi qu'une bonne bibliographie concernant les malades et l'Extrême-Onction. Comme tout ouvrage de ce genre, dû à de multiples collaborations (l'abbé R. Philippeau, G. Blond, J. Bourguignon, le P. Henry, etc.), ce volume n'a pas la forte unité d'un travail d'une seule venue, mais c'est une mine précieuse à exploiter.

Louis Soubigou.

F. Mourey, C. R. I. C. : *Réflexions et suggestions*. Troisième série : Les qualités du Pasteur d'âmes, 12 × 19, 189 p., 90 fr. Spes, Paris, 1946.

Procédant d'une manière analytique et par voie d'énumération successive, l'auteur déjà connu par ses deux précédentes séries nous apporte l'écho de sa longue expérience. Il a rencontré des prêtres enthousiastes, dévoués et obtenant de beaux résultats dans leur apostolat ; d'autres, au contraire, se débattaient en d'inextricables difficultés ou connais-

saient de cuisants échecs. De pareilles leçons ne doivent pas être perdues. Soyons reconnaissants au vaillant écrivain de nous avoir écrit des pages substantielles sur les qualités pastorales du prêtre, sur son sens apostolique et son zèle. Il a bien fait d'insister sur l'importance de la valeur personnelle du prêtre (science et sainteté) pour l'efficacité de son action sacerdotale. Il faut que le prêtre sache commander, coopérer et éduquer, en développant chez l'enfant l'idéal, le sens du respect et du dévouement. Quelques pages, très actuelles, montrent pourquoi et comment le prêtre doit s'occuper du recrutement sacerdotal. Ceux qui ont lu les précédents ouvrages du même auteur trouveront en celui-ci les mêmes qualités de pondération et de lucidité.

Louis Soubigou.

Lancelot Andrewes : *Preces privatæ* (« Ad Unitatem » 3), in-16 J., 253 p. Arthaud, 1946.

De main de maître, en treize pages de préface, les éditeurs nous renseignent et nous rassurent. L'auteur des *Preces Privatæ* est un vieil évêque humaniste et mystique du temps d'Élisabeth et de Jacques Ier. Son Église lui doit un chef-d'œuvre qui le classe au premier rang des spirituels d'Outre-Manche : le recueil de ses *Dévotions*, qu'il formulait lui-même en hébreu, en grec et en latin. Nous l'avons vérifié et nous en croyons les éditeurs : « C'est un entrecroisement de fils bibliques et patristiques qu'anime le souffle de la charité œcuménique ». Détail touchant, le parchemin qui nous les conserve porte encore la trace des larmes de celui qui les écrivait.

Cette publication est une œuvre opportune, une heureuse contribution à l'unification de l'Église. Par elle s'établit entre fractions séparées un lien de plus, un nouveau centre de rencontre spirituelle. Nous pouvons par elle communier dans la prière avec nos frères, déjà si proches, de la High Church et en nous façonnant « des âmes œcuméniques », préluder à la jonction définitive.

Relevons le soin de libérer de toute inquiétude l'orthodoxie des lecteurs et usagers catholiques. Qu'ils se réfèrent à la préface. Sur un point seulement, — théorie de l'Église universelle, — le texte paraît critiquable. Sur d'autres, qui sont clairement signalés, on n'aurait à déplorer, en toute rigueur, que de simples réticences.

La collection « Ad Unitatem » s'enrichit d'une œuvre d'intérêt. La piété catholique tirera profit de ces très belles prières ; elle s'y alimentera. Il faut reconnaître la sincérité de leur élan mystique, leur simplicité, leur inspiration puisée à la triple source biblique, patristique, liturgique et leur concrétisme qui en fait des instruments pratiques de sanctification.

A. Devinck.

Ch.-D. Boulogne, O. P. : *Par delà la mort*, in-16, 246 p. Édit. de la Revue des Jeunes, 1946.

Relevons la complaisance de l'auteur à citer les modernes, romanciers et poètes, indice d'un constant souci de contact avec l'âme moderne, son mal, sa souffrance. Cela convenait dans un exposé doctrinal qui veut dépouiller tout artifice, tout ésotérisme didactique, et s'adresser à tous.

De la doctrine, certes ! et la meilleure : l'enseignement même de la théologie catholique par un disciple du « *Doctor communis* ». Pas d'incursions en matières aventureuses, comme en présentent à la curiosité tant de questions, secondaires, modales, concernant la mort, le jugement, le purgatoire, l'enfer, les limbes et la résurrection, ...la fin du monde.

La substance de l'enseignement catholique ; le nécessaire à savoir, à comprendre pour parer victorieusement à ces redoutables incertitudes. En somme, le Dogme d'un cours, en style courant, souvent vigoureux, incisif, avec les applications et les insistances qu'appellent nos mœurs d'aujourd'hui.

Œuvre à la fois doctrinale, d'excellente vulgarisation, à constante préoccupation morale et apostolique.

Parce qu'un ouvrage de ce genre s'impose de résoudre coup sur coup et succinctement toutes sortes de problèmes, il lui arrive de n'y pas réussir toujours avec le même bonheur. Ainsi les raisons portées au compte de la Miséricorde divine, dans la non-extermination des damnés, n'enlèvent pas l'adhésion et l'on se récrie presque d'apprendre que ces damnés n'ont pas cependant « opté pour le néant ».

Aspects secondaires certainement !

L'ouvrage rejoint l'inquiétude eschatologique de tant d'esprits tourmentés par l'énigme de la destinée. Son mérite apologétique est réel pour ceux qui souffrent d'erreur ou d'ignorance en ces matières. Il sera surtout bienfaisant aux chrétiens profonds pour s'entretenir dans l'esprit de la Parousie du Seigneur !

A. Devinck.

Chan. J. Varraud : *La famille divine.* II : La vie divine en nous, in-8° É., 160 p. Lethielleux, 1946.

Voici « La Vie divine en nous », le 2e fascicule de *La Famille divine*, l'ouvrage général qui étudie « La vie intime de Dieu » (1er fascicule), puis après la vie communiquée à nos âmes, le comportement de l'enfant de Dieu (3e fascicule). Édition très soignée, agrémentée de tableaux de maîtres, de gravures originales et instructives. L'auteur se propose une tâche éducatrice : inculquer le sens chrétien, l'amour de leur vie divine, à ses destinataires, les candidats au brevet d'Instruction religieuse. Tout est soigneusement mis à leur portée, dans un ordre méthodique, en paragraphes courts. La doctrine est illustrée de lectures : un questionnaire vient à la fin des chapitres stimuler la recherche. La vie chrétienne est présentée, concrète et vivante, comme un idéal magnifique, à la suite du Christ. Les questions sociales, la préparation au mariage, sont loyalement envisagées. Souhaitons la parution prochaine des deux autres fascicules.

A. D.

Abbé Gentilhomme : *Intimité confiante avec Dieu*, petit in-16, 70 p. Lethielleux, 1946.

L'auteur a choisi les textes les plus significatifs de l'*Histoire d'une âme* et les a ordonnés en un ensemble logique, clair pour l'esprit, utile pour l'âme, en se maintenant dans la simplicité de ton du chef-d'œuvre de la sainte. Il nous donne ainsi un résumé de la théologie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en quelques pages condensées qui visent à satisfaire autant le cœur que l'esprit, en vue de la formation à la vie spirituelle et de sa pratique immédiate.

A. D.

R. P. Geremia di S. Paolo della Croce : *La scelta della vocazione*, in-12, 203 p. Vita e pensiero, Milan, 1946.

Mise au point intéressante des problèmes soulevés par « le mystère de la vocation ». Du point de vue doctrinal et spirituel, les Pères, les saints, les auteurs ecclésiastiques sont consultés, spécialement saint

Alphonse. Du point de vue canonique également, et en vue de la solution des difficultés pratiques. On met en garde contre les exagérations de certains auteurs, les écarts de langage des prédicateurs. Tout l'ouvrage est animé d'un ardent souffle apostolique. Il sera utile aux âmes tentées ou anxieuses, à tous les directeurs de conscience, spécialement des séminaristes et des religieux. Combien il a raison de s'en prendre vigoureusement à ce mal si grave et si lourd de conséquences : la non-correspondance et l'infidélité à la vocation.

A. D.

Le Scuole cattoliche di spiritualità (2ª edizione), in-16, 328 p. Vita e pensiero, Milan, 1945

Seconde édition des cours donnés à la Grégorienne sur l'initiative du Recteur de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, en avril 1943. Huit écoles de spiritualité sont présentées par un spécialiste en leurs traits essentiels. En tête, la spiritualité augustinienne, traitée par le R. P. Ugo Mariani, secrétaire général de l'Ordre, du point de vue historique et doctrinal. Puis les spiritualités bénédictine, dominicaine, franciscaine, ignacienne, carmélitaine, bérullienne et liguorienne.

Les notes et références qui accompagnent le texte, ainsi que la bibliographie substantielle qui suit chaque étude, contribuent à faire de cet ouvrage à la fois une initiation et un instrument de travail.

A. D.

F. Lelotte, S. J. : *Etoile du matin.* Méditations, in-16, 232 p. Casterman, 1946.

Manifestement, c'est un ouvrage ! On avait un but et l'on s'y est attelé en équipe. Car *Etoile du matin* a fait ses preuves dans le feu de l'action, avant d'avoir son titre et ses 230 pages pimpantes : elle a paru d'abord en fascicules séparés, rédigés par un groupe de jeunes jésuites belges. Sur la demande du public, le livre est venu étendre le succès des fascicules.

Des méditations d'une dizaine de lignes — genre Père Plus — au fil de la Liturgie, encadrées d'« articles » aux considérations spirituelles plus développées, rehaussées de poésie sincère, jaillissante, s'achèvent en un sujet de recollection mensuelle.

Ces pages, très soignées, vont aux jeunes, « constructeurs du monde nouveau », pour les aider à se retremper chaque jour, durant quelques instants, dans la prégnante intimité du Christ. — On sait à qui l'on parle ; on y descend dans le détail, menu, concret, de la vie quotidienne : c'est du ferment dans la pâte.

Et l'on fait appel à l'homme tout entier : tentative intéressante de formation surnaturelle intégrale.

A. D.

M. Rigaux, S. J. : *Les appels du Fils Eternel* (La vie en esprit), in-16, 95 p. Spes, 1946.

Quinze fois, Notre-Seigneur lance vers son Père un appel saisissant : *Abba, Pater !* Appels riches de doctrine et d'émotion surnaturelles. Le R. P. Rigaux a eu l'idée neuve d'en faire le thème de réflexions vivantes, évocatrices, pénétrantes, dégageant ce qu'elles contiennent : le meilleur de l'enseignement et de la dilection du Christ.

A. D.

R. P. Stéphane-J. PIAT, O. F. M. : *Principes et paradoxes de la vie militante*, in-16, 208 p. Éd. franciscaines, 1946.

Une introduction-synthèse dresse le bilan spirituel du monde contemporain. Au passif : laïcisme désintégrant, crise sociale, apostasie des masses, humanisme athée. De là, trois griefs à l'Église : perte de terrain, perte de contact, absence du monde. — En regard s'affirme la réaction catholique : c'est elle qu'il s'agit d'amplifier.

Cinq chapitres, d'un entraîneur, d'un homme du métier, se proposent de subvenir au parfait équipement du militant d'action catholique, agent de la « révolution spirituelle » : vocation, spiritualité, programme de vie, méthodes d'apostolat, action sociale chrétienne.

Un condensé de sagesse pratique, un code d'expérience, dans un esprit tonique. Guide précieux pour nos avant-gardes catholiques. Rendra non moins service aux cadres de l'Action catholique, prêtres du ministère, aumôniers, dirigeants. Tout chrétien conscient des exigences du « témoignage » y puisera élan et inspiration.

A. D.

L.-J. MOREAU, O. P. : *Le sens de la Croix*, in-16, 130 p. Spes, 1946.

Brochure opportune en nos temps d'épreuves. La souffrance devient vite le scandale de l'esprit. Il importe d'en donner l'intelligence. On trouvera ici des réponses précises, les solutions dogmatiques simplement et clairement énoncées. On trouvera, ce qui n'est pas moins appréciable, l'aspect subjectif et moral, loyalement envisagé, en esprit de foi et de prière.

Après avoir compris la signification surnaturelle de la souffrance, sa portée, sa valeur, on se dispose à lui faire bon accueil, bien loin de s'en étonner ou de s'en effrayer. Il faut féliciter l'auteur de s'en prendre (p. 94) à un naturalisme moderne, qui méconnaît ou sous-estime l'inéluctable nécessité de la mortification.

Doctrinal et pratique, d'une portée moyenne, pas trop technique, *Le sens de la Croix* pourra faire grand bien à toutes les âmes aux prises avec la souffrance. C'est l'œuvre d'un théologien et d'un apôtre.

Chan. L. CRISTIANI : *Les jeux de la divine Sagesse*, in-16, 215 p. E. Vitte, 1946.

Ce titre quelque peu énigmatique, introduit, sous forme d'entretiens familiers, entre « le Père », meneur du jeu, et quatre étudiants convertis de la guerre, un exposé lumineux et vivant de la foi catholique. Les *jeux de la divine Sagesse*, *« ludens in orbe terrarum »*, ce sont les œuvres de Dieu *ad extra* : Création, Incarnation, Rédemption, Église, Eucharistie..., enveloppés eux-mêmes dans le grand jeu du Symbolisme universel, et s'achevant par les trois jeux de la fin : la pêche des âmes, la prière, l'ascension du Liban.

Une réussite que ce petit ouvrage : allure enjouée, style alerte et limpide, richesse du fond doctrinal, perspectives ouvertes, réponses topiques à l'adresse des esprits d'aujourd'hui... De la foi et de la charité jaillissantes, dans l'ambiance sympathique d'un petit groupe d'âmes montantes ! Nous le recommandons à tous les jeunes du milieu studiantin.

A. D.

R. RICHE : *Vous connaître, vous conquérir, vous donner*, in-16, 256 p. Spes, 1946.

L'auteur, un apôtre de la J. O. C. belge, a publié maints ouvrages de doctrine et d'action sociales. Il destine aux jeunes de la classe ouvrière un recueil d'entretiens sur tous les sujets de formation morale et spirituelle. Souffle intense, souci doctrinal, concrétisation, allure dégagée, simplicité de ton, style incisif, il y a tout cela dans ces pages qui semblent bien adaptées à leurs destinataires. La matière est groupée sous cinq chefs : Votre idéal de vie — Vous connaître — Vous conquérir — Vous donner — Vous gouverner.

A. D.

P. GRATIEN : *Les opuscules de saint François d'Assise*. Traduction française, 2e édition, in-16, 160 p. Libr. francisc., 1946.

La traduction française des Opuscules de saint François, du P. Ubald d'Alençon, était épuisée : il était nécessaire d'en présenter une autre au public. Comme son aînée, l'actuelle s'appuie sur les savants travaux des professeurs Bœhmer et Gœtz, et de M. Paul Sabatier. Les opuscules sont divisés en trois parties : I. Législation franciscaine ; II. Enseignement de saint François ; III. Laudes et prières. Des écrits douteux sont rejetés en appendice. Tout appareil critique est supprimé.

Nous signalons — écrite avec amour, sur « le saint cher à toute la chrétienté », — la très belle préface du R. P. Sertillanges : des vues profondes, des aperçus ravissants, de délicates attentions.

A. D.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE[1]

ANCEL (A.) : **L'homme à la lumière de la raison**, in-16, 125 p., E. Vitte, s. d.
AUBERIVE (C.) : **L'héritière du vœu de Madame Elisabeth**, in-16, 376 p., Spes, 1946.
ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Lettres à Sérapion** (Sources chrétiennes), in-12, 212 p., Edit. du Cerf, 1947.
BERGOUNIOUX (F. M.) : **Progrès ou régression**, in-16, 127 p., Didier, 1947.
BERNANOS (G.) : **La France contre les robots**, in-16, 222 p., Robert-Laffont, 1947.
BALARDY (R. P.) : **Les fondements de la religion et ses origines**, in-16, 204 p., Spes, 1947.
BOURGERET (chan. J. M.) : **La messe dans son cadre**, in 4° cour., 318 p., Alsatia, 1947.
BESSIERES (A.) : **L'amour créateur et destructeur**, in-16, 190 p., Spes, 1947.
BROUTIN (P.) : **Mysterium Ecclesiæ**, in-8° c., 385 p., Edit. de l'Orante, 1947.
BEAUCOURT (Ch. de) et MURA (E.) : **Les degrés du Sacerdoce** ; I. Ordres mineurs, 261 p., II. Ordres sacrés, 406 p., in-16, A. Blot, 1947.
CLAUDEL (P.) : **La Rose et le Rosaire**, in-16, 268 p., L. U. F., 1947.
CHEVROT (Mgr G.) : **L'abbé Roger Derry**, in-12, 259 p., Bonne Presse, 1946.
COULET (P.) : **L'amour et le foyer**, in-16, 210 p., Spes, 1947.
CREUZEN (Jh). : **Le P. Arthur Vermeersch S. J.**, in-16, 228 p., L'Edit. universelle, Bruxelles, 1947.
CAHOUR (M.) : **Les compagnons de la Turlutaine**, (coll. Joyeuse), in-16, 184 p., Alsatia, 1946.
CASAMASSA (A.) : **Gli apologisti greci** (Lateranum, an. IX-X, n° 14), in-4° cour., 294 p., Fac. théol. pont. ath. Lateran., Rome, 1947.
CONDOU (H.) : **Saint Michel Garicoïts**, in-12, 100 p., Bonne Presse, 1947.
DESCAVES (L.) : **Deux amis, J. K. Huysmans et l'abbé Mugnier** (L'Abeille-12), in-16, 166 p., Plon, 1946.
DANEMARIE (J.) : **Sœur Rosalie Rendu, fille de la Charité (1786-1856)**, in-16, Plon, 1947.
DILLENSCHNEIDER (Cl.) : **Marie au service de notre rédemption**, in-8° c., 432 p., Maison Saint-Gérard, Haguenau.
DEVIMEUX (abbé) : **Histoire sainte**, Illustr. de Dominique, in-4° R., 80 p., Libr. de l'Arc., s. d.
DOHET (P.) : **Un commentaire du Veni Creator**, Pt in-16, 85 p., L'Edit. Universelle, Bruxelles, s. d.
DENIS (L.) : **Elem. theol. dogmat. Tractatus de Sacramentis** I., in-4°, 240 p., Zech et fils, Braine-le-Comte.
DILTHEY : **Le monde de l'esprit** (Biblioth. philos.), 2 vol., in-8° cour., 421 et 322 p., Aubier, 1947.
DESFORGES (J.) : **Le divorce en France. Etude démographique**, in-8° c., 245 p., Edit. fam. de Fr., 1947.
Entretiens de sainte Thérèse sur la vie religieuse (La vigne du Carmel)., in-16 j., 220 p., Edit. du Seuil, 1946.
FITZGERARD (E.) : **De sacrificio cœlesti secundum S. Ambrosium** (dissert. ad lauream-12), in-8°, 90 p., Sem. Mundelein, U. S. A., 1941.
FERNEY (G.) : **La Ménagerie** (Signes de Piste), in-16, 224 p., Alsatia, 1946.
FOUCAULD (Ch. de) : **L'Evangile présenté aux pauvres nègres du Sahara**, in-12, 264 p., Arthaud, 1947.
GILBERT (M.) : **Trois jours et trois nuits**, in-16, 255 p., S. E. L. F. , 1946.
GABRIEL (de Sainte-Madeleine) : **Petit catéchisme de la vie d'oraison**, in-16, 64 p., Lethielleux, 1946.

1. Ces ouvrages, signalés ici à titre de simple information, seront analysés dans la mesure du possible dans nos prochaines chroniques bibliographiques.

GEORGES (E. M.) : **Saint Jean Eudes, modèle et maître de vie mariale**, in-16, 309 p., Lethielleux, 1946.
GROUPE D'EDUCATEURS (Un) : **Jeunesse, mariage, Education**, in-8° cour., 128 p., Edit. fam. de Fr., 1947.
GERBEMAND (G.) : **Les coureurs de la brousse** (Signes de Piste), in-16, 248 p., Alsatia, 1946.
GORREE (G.) : **Sur les traces de Charles de Foucauld**, in-4° tell., 452 p., Arthaud, 1947.
GUERRY (Mgr) : **L'Eglise catholique en France sous l'occupation**, in-8°, 379 p., Flammarion, 1947.
HESBERT (R.-F.) : **Le problème de la transfixion du Christ**, in-4°, 210 p., Desclée et Cie, 1940.
HARTMANN (N.) : **Les principes d'une métaphysique de la connaissance**, 2 vol., in-8° c., 411 et 311 p., Aubier, 1946.
HIPPOLYTE (saint) : **Commentaire sur Daniel** (Sources chrétiennes), in-12, 403 p., Edit. du Cerf, 1947.
JEAN CHRYSOSTOME : **Lettres à Olympias** (trad. et notes de A. M. Malingrey (Sources chrétiennes), in-12, 229 p., Edit. du Cerf. 1947.
KOLLER (A.) : **Essai sur l'esprit du Berbère marocain**, in-16, 410-28, photos. Impr. Saint-Paul, Fribourg (Suisse), 1946.
LECONTE (R.) : **Perspectives bibliques** (Radio-chrétienté,) in-8°, 121 p., Casterman, 1946.
LAVAUD (B.), O. P. : **L'Œuvre mystique de Henri Suzo.**, 3 vol., in-16 : I. La vie, 426 p. ; II. Livret de l'éternelle sagesse, 258 p. ; III. Livrets de la vérité et des lettres, 175 p., Egloff, 1946.
LEFLON (chan. J.) : **Monsieur Emery. L'Eglise concordataire et impériale**, in-12, 565 p., Bonne Presse, 1946.
LARIGAUDIE (G.) : **Yug-Yug en terres inconnues**, 2 vol., in-16, 160 p., De Gigord, 1946.
LECLERCQ (J.) : **Les grandes lignes de la philosophie morale** (Bibl. philos. de Louvain), in-8°, 456 p., Institut. phil. de Louvain, 1946.
LAVERGNE (P.) : **L'expression biblique**, in-16, 136 p., Vrin, 1947.
MEYER (A. de) : **La congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon, 1465-1515**, in-8°, 474 p., Soledi, Liège, s. d.
MONTHERLANT (H. de) : **Le maître de Santiago**, in-16, 162 p., Gallimard, 1947.
MOZERIS (D.) : **Doctrina S. Leonis Magni de Christo restitutore et sacerdote** (Dissert. ad lauream, II), Sem. Mundelein, U. S. A., 1940.
MADELEINE (Louise de Sainte) : **La congrégation de Notre-Dame de Sion**, in-16, 232 p., Lethielleux, 1946.
MARTEAU de LANGLE de CARRY : **Petites filles**, in-16, 128 p., Alsatia, 1946.
MONTCHEUIL (Y. de) : **Malebranche et le quiétisme**, in-12, 338 p., Aubier, 1946.
MASSABKI (Ch. Dom) : **Le sacrement de l'amour**, in-16, 228 p., Edit, de l'Orante, 1947.
MONDADON (L, de) : **Saint Augustin — Confessions**, in-16 J., 416 p., Edit. de Flore, 1946.
Ma joie terrestre, où donc es-tu ? (Etudes Carmélitaines), in-8° c., 380 p., Desclée de Brouwer, 1947.
NOE (Fr. de la) : **Christianisme et politique**, in-16 J., 191 p., Beauchesne, 1947.
NIEL (H.) : **G. W. F. Hégel, Les preuves de l'existence de Dieu** (Bibl. philos)., in-16, 250 p., Aubier, 1947.
NAUTIN (P.) : **Hippolyte et Josipe — Etude et texte pour l'histoire du dogme de la Trinité**, in-8° R., 132 p., Edit. du Cerf, 1947.
OLMI (chan,) : **La dévotion au Cœur Immaculé de Marie**, in-16, 223 p., Spes, 1947.
OSTY (chan. E.) : **Les Epîtres de saint Paul**, in-12, 385 p., Edit, Siloé, 1946.
PINARD de la BOULLAYE (H.) : **Exercices spirituels. II. Retraites et Triduum**, in-8° E., 360 p., Beauchesne, 1944.

PIOT (G.) : **Les trois gestes de la Confirmation**, in-16, 32 p., Spes, 1947.
Pensée catholique (La) ; nº 2, in-4º c., 112 p., Téqui, 1947.
PELIGOT (A.) : **L'agonie et la résurrection de Jésus**, in-16, 192 p., Lethielleux, 1946.
PICHERY (Dom E.) : **Le cœur de Marie, mère du Dieu sauveur**, in-16, 238 p. Spes, 1947.
PIROT-CLAMER : **La Sainte Bible, tome VII. Les grands prophètes**, in-8º, 733 p., Letouzey, 1947.
PIROT-ROBERT : **Dictionnaire de la Bible. Supplément, fasc. XX**, in-4º, 735 p., Letouzey, 1947.
PHILIPPON (M. M.) : **Les sacrements dans la vie chrétienne**, in-12, 407 p., Desclée de Brouwer, 1947.
PRUCHE (B.) : **Existentialisme et acte d'être** (Structures de notre temps), in-16, 120 p., Arthaud, 1947.
PETREMENT (S.) : **Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens**, (Bibl. de philos. contempor.). in-12, 354 p., Presses univ. de Fr. 1947.
PETIT (Fr.) : **La spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles**, in-8º R., 296 p., Vrin, 1947.
PAUL-PHILIPPE, (O. P.): **La Très Sainte Vierge et le Sacerdoce**, in-8º, c., 105 p., Edit. du Cerf, 1947.
RYELAND (I.) : **Nos forces de réaction dans la vie spirituelle**, in-16, 64 p., Desclée de Br., s. d.
RIVET (A.) : **Traité du culte catholique et des lois civiles d'ordre religieux**, in-16, 212 p., Spes. 1947.
ROUSSEAU (P.) : **Œuvres philosophiques de saint Anselme** (Bibl. philos.), in-16, 352 p., Aubier, 1947.
SAVIGNY-VESCO (M.) : **L'amour et l'amitié chez les saints**, in-12, 224 p., Bonne Presse, 1946.
SMID (E. L.) : **De adumbratione SS. Trinitatis in Vet. Test. secundum S. Augustinum**. (Dissert. ad lauream, 14). in-8º, 88 p., Sem. Mundelein, 1942.
SOLAGES (Mgr de) : **La théologie de la guerre juste** (Questions disputées), in-16, 155 p., Desclée de Br., 1946.
SCHEDL (Cl.) : **Die Psalmen nach dem neuen rômischen Psalter übersetzt**, in-16, 318 p., Herder, Wien, 1946.
THILS (G.) : **Théologie des réalités terrestres**, I. Préludes, in-8º, 198 p., Desclée de Br., 1946.
TEMPEST (B. de) : **Le château du mystère** (Scoutisme). in-16 j., 218 p., F. Lanore, 1947.
TRUC (G.) : **Incarnation et rédemption**, in-12, 155 p., Desclée de Br. s. d.
VOUTSINOS (A. G. Mgr) : **Communismos-Christianismos**, in-16, 214 p., Athènes, 1946.
VOSS (J.) : **De fundam. Act. cathol. ad mentem S. Gregor. Magni**, in-8º, 116 p., Sem. Mundelein, 1943.
VONIER (Dom A.) : **L'esprit de l'épouse**, in-12, 219 p., Edit. du Cerf, 1947,
VERGE du TAILLIS (O,) : **Chronique de l'abbaye royale de Maubuisson**. in-12, 254 p., Libr. acad. Perrin, 1947.



Nihil obstat : Vesontione, die 8 Augusti 1947. A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1947. — No 389 — 2e Trimestre. Bon d'impression 3.050

Fascicule IV

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1947 *

La PHILOSOPHIE de SAINT AUGUSTIN

à l'occasion d'un ouvrage récent

SOMMAIRE. — *Introduction* : Place de la philosophie dans la pensée de saint Augustin.

I. Le point de départ de cette philosophie est un grand attrait vers Dieu perçu comme vérité, par un esprit formé à l'école de Platon, mais vivant le platonisme en chrétien par un amour de Dieu qui lui infuse une âme nouvelle.

II. Les prolongements ultérieurs de cette philosophie sont à chercher à travers les siècles sous des formes très diverses. Même après la restauration de l'aristotélisme, saint Augustin reste plus vivant que jamais par son esprit et sa méthode.

Saint Augustin est-il philosophe ? La question se pose depuis longtemps : elle est de celles qui ne recevront peut-être jamais de solution, parce qu'il faudrait commencer par définir la philosophie et que rien n'est plus difficile. Au sens strict du mot, le philosophe est celui qui se met à la recherche de la vérité en utilisant les seules lumières de la raison, et, s'il est chrétien, celui qui fait en quelque sorte abstraction de sa foi pour scruter les problèmes de la métaphysique. Descartes réalise au mieux cette définition. La sincérité de sa foi chrétienne ne saurait faire l'ombre d'un doute ; et pourtant il raisonne comme aurait pu le faire un penseur de l'antiquité : « Je révérais votre théologie, écrit-il, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais, ayant appris comme chose très assurée que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes et que les vérités révélées

qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque assistance du ciel et d'être plus qu'homme » (*Discours de la Méthode*, 1re partie). Les deux domaines sont ainsi nettement délimités : le théologien scrute les mystères de la foi, le philosophe se cantonne dans le domaine des vérités naturelles. L'un et l'autre emploient d'ailleurs la raison comme instrument de recherche ; mais ils ne risquent pas de se heurter l'un à l'autre, puisque les objets de leurs études sont distincts.

Rien de pareil chez saint Augustin. Personne n'est moins disposé que lui à établir des cloisons étanches dans son esprit, à s'exprimer tantôt comme chrétien et tantôt comme philosophe, à séparer ce qui est objet de foi divine et ce qui est objet de démonstration rationnelle. Il sait bien, faut-il le dire, que certaines vérités ont été enseignées par Dieu à l'humanité et qu'abandonnée à ses seules forces, l'intelligence ne les eût jamais découvertes. Mais il pense aussi que ces vérités elles-mêmes, une fois connues par la révélation, s'adaptent si bien aux exigences de l'esprit, s'ordonnent si parfaitement à l'harmonie du monde créé que partout on peut et l'on doit en retrouver des traces, des vestiges, des images : après avoir donné les preuves scripturaires — les seules décisives en un sens — de la sainte Trinité, l'évêque d'Hippone insiste avec complaisance sur les analogies que manifeste à tout instant la créature et qui finalement s'épanouissent dans l'homme fait à la ressemblance de Dieu. De telles méditations appartiennent-elles au domaine de la philosophie ou à celui de la théologie ? ou encore les transcendent-elles l'une et l'autre et faut-il les regarder comme relevant de la vie mystique ? Question parfaitement oiseuse, répondrait saint Augustin. C'est avec toute son âme que l'homme se met à la recherche de Dieu ; et si cet homme a le bonheur d'être chrétien, il lui est impossible de penser, d'aimer, de sentir, de vivre autrement qu'en chrétien. Non seulement il n'a pas le droit, il n'a même pas le pouvoir de se couper, de se disséquer, de se morceler. Sa vie est une : elle cesserait d'être une vie au moment même où elle croirait distinguer le philosophe et le croyant.

Arrivés à ce point, nous sommes évidemment au rouet et pour nous tirer d'embarras, nous nous trouvons obligés d'élargir la définition trop étroite que nous avons proposée d'abord de la philosophie et du philosophe. L'attitude de Descartes est concevable ; à certains égards, elle est légitime ; disons même qu'elle caractérise une catégorie d'esprits, ceux qui ne redoutent rien tant que la confusion et qui croient avoir fait la lumière là où ils n'ont apporté que de la clarté ; ceux qui estiment qu'il suffit, pour résoudre un problème, de l'avoir posé correctement ; ceux qui exigent pour affirmer quoi que ce soit, des évidences fulgurantes ou des démonstrations complètes. Mais il y a d'autres esprits qui accordent davantage à l'intuition, qui cherchent moins à démontrer qu'à voir, et qui demandent au cœur les assurances intimes que l'intelligence ne saurait leur donner : ceux-ci ne sont-ils pas également des philosophes ? Lorsqu'on aura cité parmi eux Platon, Pascal, Newman pour ne pas parler de saint Augustin lui-même et de saint Bonaventure, on aura, je pense, répondu à la question. Le fait que Platon occupe une place éminente dans cette famille spirituelle montre d'ailleurs à lui seul que le christianisme, en tant que tel, n'a rien à voir ici, mais aussi qu'il interviendra nécessairement chez ceux qui y adhèrent comme un élément constitutif de leurs pensées et de leur vie et qu'il teintera d'une manière très nette leur philosophie.

Ces remarques peuvent suffire pour légitimer l'entreprise du R. P. Cayré et de ses collaborateurs, qui ont projeté de publier une *Philosophie de saint Augustin* en six volumes[1]. Le premier volume qui vient de sortir des presses et qui est dû au R. P. Cayré apporte déjà à lui seul une importante contribution à l'étude des problèmes que soulèvent les œuvres du grand docteur. Plutôt que de donner ici une analyse d'un livre dont la lecture s'impose[2], nous croyons accomplir une besogne plus

1. Voici le plan général de l'ouvrage : I. *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, par F. Cayré ; II. *Dieu, dans la philosophie de saint Augustin*, par F. Cayré et M. Mellet ; III. *Les créatures dans la philosophie de saint Augustin*, par B. Roland-Gosselin et F.-J. Thonnard ; IV. *La vie de l'esprit dans la philosophie de saint Augustin*, par F. Van Steenberghen ; V. *La vie morale dans la philosophie de saint Augustin*, par R. Jolivet ; VI. *La vie spirituelle de l'humanité dans la philosophie de saint Augustin*, par Mgr F.-X. Arquillière.

2. Cette analyse en est donnée plus loin, (Comptes rendus).

utile en en marquant le point de départ et les prolongements ultérieurs.

*

* *

Le point de départ d'abord. Lorsque saint Augustin commence sinon à écrire, du moins à publier, il a derrière lui une longue route qui l'a conduit, par le manichéisme et le néo-platonisme, jusqu'à la foi catholique. Les étapes par lesquelles il a passé avant d'arriver à l'Église, ont naturellement laissé leur marque sur son esprit ; mais on peut à l'inverse se demander s'il les aurait traversées dans le cas où son esprit aurait été différent. La manichéisme l'a retenu longuement parce qu'il apportait une solution, en apparence simple et complète, au problème du mal et parce que l'intelligence inquiète de l'adolescent avait été très vite obsédée par les multiples aspects de ce problème. Puis, lorsque le rhéteur de Carthage, mûri par toutes sortes d'expériences, s'est rendu compte de la fragilité des arguments manichéens, il s'est laissé séduire d'autant plus volontiers par le néo-platonisme qu'il y retrouvait les appels déjà perçus longtemps auparavant dans la lecture de l'*Hortensius* et que son âme généreuse était restée profondément sensible, en dépit des désillusions et des tristesses inévitables, à la beauté des choses et à l'attrait du monde invisible.

Avec raison, le R. P. Cayré insiste sur le texte capital des *Confessions*, qui décrit l'émotion dont le pénétra la découverte du néoplatonisme.

« ...Je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair, non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un éclat bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons. Non, cette lumière n'était pas cela ; elle était autre chose, tout autre chose. Elle n'était point au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi, parce qu'elle m'a créé ; j'étais au-dessous d'elle parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité la connaît et celui qui la connaît connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît. O éternelle vérité ! ô vraie charité ! ô chère éternité ! Vous êtes mon Dieu ; après vous, je soupire jour et nuit » (*Confess.*, VII, x, 16. Cf. *Confess.*, VII, xvii, 23).

Tous les détails de ce texte pourraient être longuement analysés. Ce qui nous frappe surtout, c'est la qualité de l'esprit qui l'a vécu en quelque sorte, avant de l'écrire. On trouve des accents semblables chez des hommes, dont nous avons déjà cité les noms, comme ceux des frères de saint Augustin : Platon, Pascal, Newman et quelques autres. Ces accents ne trompent pas : ils sont révélateurs d'une mentalité ; et lorsqu'on les a une fois entendus, on est incapable de les oublier. Il faut d'ailleurs ajouter que l'évêque d'Hipone occupe une place à part au milieu des autres. Beaucoup parmi eux se désintéressent du monde sensible et n'en parlent qu'avec mépris sinon avec angoisse.

« ...En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, écrit Pascal, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait jeté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître où il est et sans moyen d'en sortir. Et sur cela, j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état ». (*Pensées*, Brunschvicg, 693).

Newman fait écho à ces paroles désespérées. Pour lui comme pour Pascal, l'univers offre matière à découragement.

« Si je sors de moi-même et porte mes regards sur le monde, le spectacle que j'y vois me remplit d'une inexprimable détresse. Le monde semble ne faire que démentir cette grande vérité dont tout mon être est si pénétré. Et je reste nécessairement déconcerté, comme si ma propre existence venait d'être niée. Si, en regardant dans un miroir, je n'y voyais pas mon visage, j'éprouverais le même sentiment qui m'envahit en fait lorsque je regarde ce monde vivant et agité, sans y apercevoir aucun reflet de mon Créateur... Je ne parle que pour moi seul... La vue du monde n'est rien autre chose que cette page déroulée devant le prophète, pleine de lamentations, de gémissement et de deuil » (*Apologia pro vita sua*, trad. Nedoncelle, p. 278).

On ne trouve rien de tel chez saint Augustin et c'est ce qui fait son charme unique. Sans doute pour lui, comme pour les autres, seule est digne d'attention la vérité éternelle et immuable : « Connaître Dieu et l'âme, voilà ce que je désire. — Et rien de plus ? — Rien absolument ! » (*Solil.*, I, II, 1). Mais les créatures lui paraissent le chemin normal qui doit le conduire

au Créateur, et il ne peut pas s'empêcher de les aimer, tout en reconnaissant les dangers qu'elles présentent.

« Mes yeux aiment les formes belles et variées, les couleurs brillantes et fraîches... Durant toute la journée, tant que je veille, elles me sollicitent et ne me laissent pas de repos, ce repos que m'accordent les voix harmonieuses et parfois le monde entier quand tout est silence. La reine des couleurs elle même, cette lumière qui baigne tout ce que nous voyons, où que je sois durant le jour, se coule vers moi de mille manières et me caresse, même quand je suis occupé d'autre chose et ne songe guère à elle. Et elle s'insinue avec une telle force que, si elle m'est supprimée tout d'un coup, j'en éprouve le désir et le besoin et qu'une privation prolongée rend mon âme toute triste » (*Confess.*, X, xxxiv, 51).

Comme nous nous réjouissons de ces aveux, comme nous les comprenons ! Augustin aurait-il été le fils de l'Afrique lumineuse s'il n'avait pas goûté la splendeur du soleil et la magie des spectacles qu'il multiplie ? Il partage ici l'enchantement de Platon, et sans l'avoir cherché, on retrouve, après avoir lu cette page des *Confessions*, le souvenir très doux du paysage dans lequel Socrate discute avec Phédon sur la beauté :

« Par Héra ! Le bel endroit pour y faire halte ! Ce platane vraiment couvre autant d'espace qu'il est élevé. Et ce gattilier, qu'il est grand et magnifiquement ombreux ! Dans le plein de sa floraison comme il l'est, l'endroit n'en peut être davantage embaumé ! Et encore,le charme sans pareil de cette source qui coule sous le platane, la fraîcheur de son eau : il suffit de mon pied pour me l'attester. C'est à des Nymphes, c'est à Acheloüs qu'elle est sans doute consacrée. Et encore, s'il te plaît, le bon air qu'on a ici n'est-il pas enviable et prodigieusement plaisant ? Claire mélodie d'été, qui fait écho au chœur des cigales ! Mais le raffinement le plus exquis, c'est ce gazon, avec la douceur naturelle de sa pente qui permet, en s'y étendant, d'avoir la tête parfaitement à l'aise » (*Phèdre*, p. 230 bc, trad. Robin).

Il n'est pas besoin d'aller plus loin pour se rendre compte de l'affinité qui rapproche l'âme d'Augustin de celle de Platon. De part et d'autre, c'est le même enthousiasme pour le monde sensible ; mais de part et d'autre surtout, c'est le même élan pour dépasser les réalités visibles et pour s'élever jusqu'à la contemplation de la beauté invisible. On aurait pu prévoir que, du jour où Augustin rencontrerait Platon, il se laisserait conquérir par lui, comme l'avaient été les jeunes Athéniens

qui traversent les *Dialogues.* Il est vrai que ce ne sont pas sans doute les œuvres mêmes du maître, mais celle de ses lointains disciples, de Plotin et de Porphyre, qu'il a lues tout d'abord, aux heures décisives où, dégoûté du manichéisme et encore insuffisamment avancé dans sa route vers l'Église, il était à la recherche d'une doctrine capable de répondre à tous ses désirs. Mais un élan semblable traverse les *Ennéades,* bien qu'il soit plus spiritualisé encore et qu'il ne prenne pas avec la même assurance son point d'appui sur le monde sensible : à la suite de Porphyre, le rhéteur de Milan ira même jusqu'à écrire que les choses sensibles doivent être absolument évitées (*Solil.*, I, xiv, 24), qu'il nous faut des ailes intactes et parfaites pour prendre notre essor de ces ténèbres vers la lumière qui ne daigne même pas se montrer à ceux qui sont enfermés dans cette prison. Il regrettera plus tard ces affirmations trop absolues (*Retract.*, I, iv, 3) et il reviendra à une plus juste appréciation de la place que tient la beauté des créatures dans la dialectique ascendante. Mais quoi qu'il en soit de ce détail, l'accord fondamental demeure : il était en quelque sorte inévitable que saint Augustin fût conquis par le platonisme du jour où il l'aurait découvert ; et c'est à peine un paradoxe de dire qu'il aurait été platonicien, même sans avoir lu une ligne des *Dialogues* ou des *Ennéades.*

Sans doute, il appartient à l'historien, et c'est là une tâche devant laquelle il n'a pas le droit de se récuser, d'étudier par le détail les sources de la pensée augustinienne, d'indiquer quels sont les *Dialogues* de Platon qu'il a lus ; à quels traités des *Ennéades* il a commencé par puiser, s'il a subi ou non, peu ou beaucoup, l'influence de Porphyre, par qui il a été orienté vers les livres des platoniciens et quel a été, au moment décisif, le rôle de Manlius Théodore, à quelles traductions latines il a eu recours et s'il a pu lire, au moins vers la fin de sa vie, le texte original de ses maîtres grecs. Ces questions, et d'autres semblables, qui n'ont pas fini d'intriguer les critiques, doivent être posées et même résolues dans la mesure du possible. Mais elles paraissent secondaires à côté du problème décisif, qui est celui de la tournure d'esprit d'Augustin.

Ici l'hésitation n'est pas permise. Qu'il nous suffise de mettre en relief deux aspects essentiels de sa pensée : la recherche de la beauté et l'ascension vers les réalités invisibles.

La recherche de la beauté d'abord : on ne relèvera jamais assez que le premier livre d'Augustin a été consacré au beau et au convenable. S'il est vrai qu'une belle vie est une pensée de la jeunesse réalisée dans l'âge mûr, la vie de l'évêque d'Hippone offre à coup sûr l'exemple d'une splendide réussite, car jusqu'à son dernier jour elle a été orientée vers le beau. C'est parce qu'il est beau que le monde l'intéresse et lui paraît digne de retenir son attention ; mais c'est aussi parce qu'il n'est pas assez beau que le monde l'oblige à monter sans cesse jusqu'à ce qu'il trouve le repos :

« Qu'est-ce que j'aime en aimant Dieu ? se demande-t-il avec anxiété. Ce n'est pas la beauté des corps, ni leur grâce périssable, ni l'éclat de la lumière, cette lumière si chère à mes yeux, ni les douces mélodies des cantilènes aux tons variés, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums et des aromates, ni la manne, ni le miel, ni les membres faits pour les étreintes de la chair. Non, ce n'est pas tout cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. Et cependant, il est une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte que j'aime quand j'aime mon Dieu : c'est la lumière, la voix, le parfum, la nourriture, l'étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, là où resplendit pour mon âme une lumière que ne limite aucune étendue, où se déroulent des mélodies que n'emporte pas le temps, où s'exhalent des parfums qui ne se dissipent pas au souffle du vent, où l'on goûte un aliment que nulle voracité ne fait disparaître et des étreintes que nulle satiété ne désenlace : voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu » (*Confess.*, X, VI, VIII).

« Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée ! Mais quoi, tu étais au dedans de moi et j'étais, moi, en dehors de moi-même ! Et c'est au dehors que je te cherchais ; je me ruais, dans ma laideur, sur la grâce de tes créatures. Tu étais avec moi, et je n'étais pas avec toi, retenu loin de toi par ces choses qui ne seraient point si elles n'étaient en toi. Tu m'as appelé, ton cri a forcé ma surdité ; tu as brillé et ton éclat a chassé ma cécité ; tu as exhalé ton parfum, je l'ai respiré et voici que pour toi je soupire ; je t'ai goûté et j'ai faim de toi ; soif de toi. Tu m'as touché, et je brûle d'ardeur pour la paix que tu donnes (*Ibid.*, X, XXVII, 38).

Facilement, on multiplierait les citations ; les textes sont si nombreux, si expressifs qu'on serait tenté de trouver saint Augustin plus sensible à la beauté qu'à la vérité, si en dernière analyse, la beauté et la vérité ne se confondaient pas en Dieu.

C'est que la beauté créée, si splendide qu'elle paraisse, n'est qu'un reflet, une participation de la beauté incréée. A peine l'âme a-t-elle commencé son mouvement vers le beau, qu'elle est entraînée à le poursuivre jusqu'au bout. En vain essaierait-elle de s'arrêter, ne fût-ce qu'un instant, pour se reposer, pour admirer : elle doit marcher, elle doit courir, car Dieu seul, en comblant ses désirs, lui apporte la satiété et la paix, sans lesquelles il n'y a pas de bonheur.

C'est dans cette montée ininterrompue que se trouve l'essentiel de la preuve augustinienne de l'existence de Dieu. L'affirmation fondamentale de la beauté du monde pourrait nous induire en erreur, car bien d'autres philosophies placent la même affirmation au point de départ de leur argumentation. Lorsque les stoïciens, par exemple, admirent la cohérence et l'équilibre des choses, ils concluent à l'existence d'un ordonnateur infiniment sage, d'une intelligence artiste, qui a tout prévu et tout ordonné. Saint Augustin n'utilise pas ces procédés trop lents et surtout trop indirects. Sa méthode est une ascension, une prise de conscience, pourrait-on dire, plutôt qu'un raisonnement en forme. Elle n'est pourtant pas une vision, car ici-bas nul ne peut directement contempler Dieu ; elle prend son origine dans le spectacle de l'univers, et par degrés successifs, elle finit par atteindre celui qui seul est la véritable beauté, éternelle et immuable.

Un tel procédé est caractéristique : c'est celui qu'avait indiqué Platon dans le *Phèdre*, celui qu'avait employé Plotin dans le traité *Sur le beau*. Si saint Augustin emprunte à ses maîtres quelques-unes de leurs expressions, il n'a pas eu besoin d'eux pour découvrir les principes de la dialectique ascendante. Tel était son génie propre qu'il devait se sentir à l'aise, se reconnaître presque dès le premier jour où leurs œuvres sont tombées entre ses mains.

A peine est-il besoin d'ajouter que rien n'est plus souple, plus vivant, plus concret, que la méthode augustinienne. Le monde dans lequel elle agit n'est pas celui des minces et froides abstractions, des genres et des espèces, des idées générales avec lesquelles les individus n'ont presque rien de commun. Qu'il s'agisse de l'univers sensible ou du domaine de la vie intérieure nous ne perdons jamais de vue le réel et sa complexité. De là résultent certaines difficultés, sur lesquelles il est indispensable de s'expliquer.

La plus grande résulte peut-être de l'impuissance congénitale où se trouvent l'évêque d'Hippone et tout autant les esprits de sa famille, à systématiser leurs idées, de manière à en présenter un ensemble défini. Augustin n'a pas écrit un *Discours de la Méthode*, une *Monadologie*, un *Essai sur la métaphysique des mœurs.* Cela tient en partie au caractère occasionnel de la plupart de ses ouvrages : le plus souvent, lorsqu'il a dû prendre la plume, ç'a été pour répondre aux désirs d'un ami, pour résoudre un problème particulier, pour satisfaire un désir personnel et momentané de son esprit ; jamais il n'a songé à mettre en forme ses idées ; et lorsque, sur le soir de sa vie, il a composé les *Retractationes*, il s'est contenté de suivre l'ordre chronologique de ses livres pour en relever les erreurs, sans même penser qu'il pourrait profiter de l'occasion pour donner un résumé complet de ses doctrines. Mais il y a autre chose encore : ni Platon, ni Pascal, ni Newman n'ont agi autrement qu'Augustin. Les critiques se demandent depuis des siècles où il faut chercher le platonisme authentique et dans quel ordre les *Dialogues* doivent être lus et interprétés. Les *Pensées* de Pascal sont restées à l'état informe de fragments, parce que leur auteur a été empêché par la maladie de rédiger l'Apologie du christianisme dont il avait vaguement arrêté le plan ; plus encore parce que le livre terminé n'aurait pas répondu à l'idéal entrevu : il était impossible que les *Pensées* fussent jamais autre chose que des *membra disiecta ;* elles doivent leur valeur à leur inachèvement ; elles sont un chef-d'œuvre à cause de toutes les perspectives qu'elles laissent ouvertes devant leurs lecteurs.

Une seconde difficulté explique en quelque sorte celle que nous venons d'indiquer. Les choses sont complexes et ne se laissent pas réduire à la simplicité. Il y a des esprits qui se montrent indifférents à cette complexité : ils définissent, ils analysent, ils dissèquent ; et lorsqu'ils ont découvert les éléments simples qui, pensent-ils, entrent dans la composition des choses, ils sont pleinement satisfaits, parce qu'ils espèrent, à l'aide de ces éléments, reconstruire sinon le réel vivant d'où ils sont partis, du moins une forme qui lui ressemble, une sorte de mécanique bien remontée, grâce à laquelle on reproduira les mouvements de la vie. Il y en a d'autres, et saint Augustin est naturellement parmi eux, qui s'efforcent au contraire de

saisir le réel dans sa complexité et de le décrire tel quel sans l'analyser, mais aussi sans rien laisser perdre de sa richesse. Comment faire dès lors pour classer ces descriptions, pour délimiter ces représentations ?

Saint Augustin est-il ontologiste ? Non sans doute, puisque Dieu n'est pas, d'après lui, l'objet d'une connaissance immédiate et que l'esprit a besoin de s'élever jusqu'à lui par degrés, en partant de la création visible. Ne dit-il pas cependant que Dieu est le soleil des esprits et que nous ne connaissons rien sans sa lumière ? Oui, et il a raison de le dire, d'autant plus que le verset du psaume : *In lumine tuo videbimus lumen*, semble apporter à son argument une confirmation scripturaire.

L'évêque d'Hippone est-il fidéiste ? On serait tenté de le prétendre, si l'on s'arrêtait aux passages de ses œuvres dans lesquels il met en relief l'utilité de la croyance. Mais il faudrait pour en être assuré laisser de côté bien d'autres traités où il montre le rôle capital de la raison, au point qu'il semble vouloir démontrer le mystère lui-même de la Trinité par les analogies dont le monde créé lui offre un choix presque illimité.

Des questions de ce genre pourraient être multipliées. L'évêque d'Hippone ne veut pas distinguer nettement le monde de la nature et le monde de la grâce : c'est que l'homme qu'il connaît est un homme fait pour la grâce et la vie divine, déchu par suite du péché originel dont il porte la tare, recréé et renouvelé par la rédemption, et qu'il n'a jamais rencontré qui que ce fût qui demeurât étranger à l'ordre surnaturel. C'est à peine s'il veut distinguer davantage le monde visible et le monde invisible ; sans mettre jamais en doute l'existence du premier, il ne s'y intéresse que parce qu'il est à la fois le signe du second et l'échelle qui permet de l'atteindre ; l'un et l'autre se complètent et se compénètrent ; ils ne doivent jamais être séparés.

On comprend, dans ces conditions, qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, de faire une synthèse de l'augustinisme philosophique, ou même de parler d'un système augustinien : « S'il fallait caractériser la doctrine de saint Augustin en une formule brève, écrit justement le P. Cayré, il faudrait le présenter comme un christianisme vivant et intégralement vécu, non seulement en fait par la pratique de la vertu, mais en esprit,

par une activité intérieure profonde. Or le christianisme, ce n'est pas seulement le péché originel et la concupiscence ou la grâce, comme on semble le croire en certains milieux : c'est tout l'ensemble des vérités groupées dans le *Credo* : le Dieu unique et la Trinité, la créature et la grâce, l'Incarnation et la Rédemption, l'Église de la terre et la vie éternelle des élus. C'est tout cela qui forme le cercle divin dont Dieu est le principe et le terme et qu'Augustin a toujours devant les yeux, non seulement en ses parties, mais dans son ensemble... On donne parfois le nom d'augustinisme à des doctrines particulières, sur lesquelles saint Augustin a projeté une vive lumière, par exemple la théologie de la grâce, et certains paraissent ne voir que cela chez le grand docteur. Il y a là une source grave de malentendus. Dans une œuvre comme la sienne, complexe parce que vivante, il est essentiel de laisser chaque partie à sa vraie place, en regard des doctrines centrales auxquelles elle se rattache » (*Op. cit.*, p. 246).

On ne saurait mieux dire. La philosophie de l'évêque d'Hippone est, plus que toute autre chose, un esprit et une vie. On peut, si l'on veut, la baptiser du nom de platonisme et saint Augustin nous dit lui-même l'émoi que lui a causé la première lecture des livres platoniciens. Mais longtemps auparavant, il avait éprouvé un émoi semblable en lisant l'*Hortensius* de Cicéron et cela doit nous mettre en garde contre un enrôlement précipité. Si à Milan le jeune rhéteur, en quête de la vérité, a été conquis par le platonisme, c'est qu'il s'y est reconnu, avec ses élans spontanés vers les cimes, avec son incoercible désir de l'éternelle beauté. Il est facile, après cela, d'énumérer les points sur lesquels saint Augustin s'écarte de Platon et de Plotin ; et ce ne sont pas seulement des points de détail, car à une philosophie païenne, il substitue résolument une philosophie chrétienne, c'est-à-dire informée par les données de la foi. S'il n'a pas à s'interroger sur les origines du monde, c'est parce que le livre de la Genèse lui apporte dès ses premiers mots une réponse décisive : au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Il lui suffit dès lors de méditer sur le thème de la création et, pendant de longues années, de sa conversion au seuil de sa vieillesse, il multiplie les commentaires des premiers chapitres de la Genèse, sans être satisfait de ses tentatives. Si, par contre, il insiste sur les destinées de la per-

sonne humaine, c'est que l'Évangile lui a enseigné l'incomparable valeur des âmes, en regard desquelles l'univers ne compte pour rien. On fait grand honneur à Socrate d'avoir intériorisé la philosophie en faisant de la connaissance de soi-même le centre des recherches du sage, et cela est vrai ; mais il n'est que de comparer la place tenue par les problèmes de la vie intérieure dans les *Dialogues* de Platon et dans les œuvres de saint Augustin pour mesurer la différence : au regard de l'évêque chrétien, la question essentielle est celle de la recherche et de la découverte de Dieu : « *Noverim me, noverim Te* ». Il n'y a que cela qui compte, et cela n'est pas du platonisme, bien que l'esprit dans lequel est poursuivie cette connaissance soit l'esprit authentique de Platon.

*
* *

Nous nous trouvons ainsi avoir répondu à la première des questions que nous nous étions posées en commençant : celle du point de départ et de l'orientation de la philosophie augustinienne. Reste à envisager la seconde question, celle des prolongements ultérieurs de cette philosophie.

Rien, nous l'avons dit, ne ressemble moins à un système définitivement achevé, que la pensée de saint Augustin. Jusqu'à son dernier souffle, l'évêque d'Hippone n'a pas cessé de se développer. Il est vrai qu'à la fin de sa vie, ses recherches et ses progrès ont eu pour objet à peu près exclusif les problèmes relatifs à la grâce et que sa doctrine a été largement influencée par les exigences d'une controverse toujours reprise par Julien d'Eclane. Il est permis de le regretter, parce qu'au cours de la polémique, son âme s'est quelque peu durcie et qu'il a donné quelquefois de sa pensée des formules excessives, dans lesquelles on a de la peine à retrouver la charité si pleinement humaine de ses ouvrages antérieurs. Mais, si nous faisons abstraction de ses derniers livres, dans lesquels d'ailleurs passe souvent une lueur d'impatience, comme s'il était le premier à regretter d'avoir sans cesse à ressasser les mêmes idées, nous gardons de lui l'impression d'un esprit étrangement vivant. Si l'on reprenait, pour parler de lui, la distinction devenue classique depuis *Les deux sources*, il faudrait, sans aucun doute,

classer son enseignement parmi les doctrines ouvertes, si bien qu'aujourd'hui encore l'augustinisme ne saurait être considéré comme terminé.

Ce qui compte pour nous, c'est l'esprit d'Augustin ; c'est cet esprit qu'il s'agit de maintenir et de développer, avec sa curiosité sympathique pour les créatures qui participent à la beauté de Dieu, et surtout avec sa recherche constante du Dieu vivant, pour qui nous sommes faits et qui a imprimé en nous, avec son image et sa ressemblance, le désir inassouvi de le posséder un jour.

Sans doute, il est utile, peut-être même nécessaire de le dire, l'augustinisme, en entendant cette fois le mot dans son sens le plus général, n'est pas la seule philosophie qui compte. A l'opposé des tendances platoniciennes sur lesquelles nous avons insisté jusqu'à présent, se dressent en quelque sorte les tendances aristotéliciennes ou cartésiennes, qu'il n'est pas permis de négliger. Ces tendances sont caractérisées par l'emploi exclusif du raisonnement, par la crainte de l'intuition, par la précision dans les termes, par la division des difficultés ; on serait tenté de dire qu'elles sont aux autres ce qu'est l'objectivisme au subjectivisme. D'une manière plus précise, Aristote et ses continuateurs partent de l'objet, immédiatement connu tel qu'il est. Ils attribuent donc à la connaissance sensible une indiscutable valeur et trouvent dans l'évidence qu'elle comporte le criterium assuré de la vérité. Ils peuvent dès lors construire, d'après leurs expériences, une science exacte du monde et des phénomènes ; et cette science possède une valeur éternelle parce que ses lois sont fondées sur la nature même des choses. Les sens ne font sans doute connaître que des individus ; mais tout de suite l'intelligence intervient pour dégager des caractères individuels les natures abstraites et générales : ces natures sont invariables, car elles représentent les idées mêmes de Dieu. Aussi l'aristotélisme est-il par définition une philosophie de l'Etre. Il se place hors du temps. Il ignore résolument les contingences de l'histoire, parce qu'elles n'intéressent que les accidents et que seules les substances ont une véritable valeur. Platon au contraire et ses disciples s'appuient avant tout sur le sujet pensant, et c'est en lui qu'ils trouvent la norme de la pensée : nous avons assez insisté sur ce point pour être dispensés de le reprendre

en détail. Mais il suffit d'avoir marqué cette divergence fondamentale pour se rendre compte de son importance.

Envisagé dans son développement autonome, l'aristotélisme conduit facilement au matérialisme et au positivisme scientifique. On peut dire que Dieu n'y a point de place. L'argument du premier moteur conduit bien le penseur à admettre l'existence d'une pensée de la pensée, d'un acte pur, qui meut tous les êtres en les attirant à lui. Mais ce premier moteur, immobile lui-même, ne s'intéresse pas au monde et n'intéresse pas le monde. Tous les Pères de l'Église ont justement insisté sur cet aspect de la philosophie aristotélicienne et reproché au Stagirite de nier la Providence. Ils ont ainsi mis pleinement en relief l'aspect le plus choquant pour un croyant d'un système qui ne fait aucune place aux interventions de Dieu dans le monde et qui n'offre pas la moindre prise à la vie religieuse. Comment en effet les hommes pourraient-ils s'adresser à Dieu et le prier du moment où Dieu ne les connaît pas, ne peut même pas les connaître, puisqu'il limite à sa propre essence l'effort de sa pensée ? Si la religion subsiste pourtant, c'est par une sorte d'illogisme et à la condition d'être complètement séparée de la philosophie : elle est l'objet d'un acte différent de pensée et d'action. On ne peut la pratiquer sans introduire dans sa vie un dualisme irréductible.

Dans ces conditions, on comprend sans peine que les Pères de l'Église aient été à peu près unanimes dans la condamnation d'Aristote et dans la glorification de Platon. En ce dernier en effet, ils se réjouissaient de trouver une âme profondément religieuse, voire mystique. Ils laissaient à d'autres le soin de discuter sur la nature exacte du démiurge, sur la valeur réelle de l'idée de Dieu, etc. Les critiques, aujourd'hui encore, n'ont pas fini d'étudier ces problèmes et de se demander quelle est la vraie place de la religion dans la philosophie de Platon ; du moins ne se trompaient-ils pas lorsqu'ils affirmaient l'élément spirituel du platonisme et qu'ils l'opposaient aux investigations positives du scientisme aristotélicien. En se donnant de toute son âme au platonisme, saint Augustin n'a pas seulement suivi la pente naturelle de son esprit ; il a marché dans le sens de la tradition chrétienne.

Il est à peine besoin d'ajouter que, depuis le temps de saint Augustin, bien des changements se sont produits dans le monde

de la pensée. L'aristotélisme, demeuré longtemps suspect, a été en quelque sorte baptisé au XIIIe siècle ; il a trouvé en saint Thomas d'Aquin un interprète si parfaitement autorisé qu'il est même devenu la philosophie officielle de l'Église et qu'aux yeux d'un grand nombre il a définitivement remplacé le platonisme.

Deux remarques s'imposent pourtant ici. L'aristotélisme thomiste n'est pas, loin de là, l'aristotélisme d'Aristote. Comme l'avait fait saint Augustin pour Platon, saint Thomas d'Aquin a transformé la doctrine authentique du Stagirite, de manière à la rendre acceptable à la pensée chrétienne. Plus même qu'une adaptation de l'aristotélisme, il a introduit dans l'Église un esprit et une méthode : l'esprit objectiviste et la méthode logique. Au lieu de regarder d'abord du côté de l'âme, il s'est résolument orienté vers l'objet et il a affirmé avec énergie le primat de l'être. Au lieu de faire appel à l'intuition qui est à la fois un regard sur les choses et une expérience vécue, il s'est appuyé sur des principes généraux, affirmés *a priori* en vertu de leur évidence et il en a déduit de longues chaînes de raisons, dont la certitude était celle même des principes dont ils étaient tirés.

Esprit et méthode offrent de précieux avantages. Ils s'appuient surtout mutuellement pour fermer autant que possible toutes les issues à l'illusion. S'il est très beau en théorie de faire confiance à de soi-disant expériences vitales, on risque fort en pratique de tomber dans toutes sortes d'erreurs dont on n'a aucun moyen pour se défendre. Le subjectivisme a ses évidences ; mais elles sont mal garanties et ne peuvent pas être transmises. Il faut, pour avoir le droit d'enseigner, s'appuyer sur des preuves qui s'imposent universellement : la voie royale du syllogisme permet à l'esprit d'avancer en pleine sécurité.

Cet avantage d'ailleurs est chèrement acheté. Il faut, pour le payer, sacrifier tout ce qu'il y a de personnel, de vivant, de concret, dans la réalité. Il faut accepter de s'établir dans le domaine des idées générales et abstraites. Même lorsqu'il s'agit d'étudier la vie psychologique, il faut substituer des facultés à des opérations ; il faut remplacer les événements personnels par des analyses conceptuelles, qui valent pour l'homme en soi, mais qui ne traduisent en aucune manière la

sensibilité frémissante de Pierre ou la volonté énergique de Paul.

C'est ici qu'intervient notre seconde remarque. Saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il a adopté et transformé l'aristotélisme, n'ignorait pas l'existence du courant augustinien dans l'Église. Bien plus, il s'était mis lui-même à l'école de l'évêque d'Hippone, si bien que, de tous les Pères de l'Église, il n'en est aucun dont l'influence ait été plus profonde sur son esprit. Il y a mieux à faire, pour s'en rendre compte, que de dénombrer minutieusement les citations des livres augustiniens dans la *Somme théologique* ou dans les autres ouvrages de l'Aquinate. Si utiles que soient les statistiques, elles ont toujours besoin d'être interprétées et chaque exégète les tire de son côté. La véritable épreuve consiste à se demander dans quel esprit saint Thomas a lu et compris saint Augustin et s'il a retiré de son contact avec lui autre chose que de longues séries d'*auctoritates*. A ces questions, nous pouvons répondre positivement. Il y a beaucoup de saint Augustin à l'origine de la pensée de saint Thomas, non seulement des textes utilisés, mais un esprit pénétré. C'est là un fait qu'on est trop souvent porté à négliger et peut-être pour des motifs qui ne sont pas tous avouables. Il importe donc de réagir contre la tendance qui consiste à opposer saint Thomas à saint Augustin pour mettre en relief les points qu'ils ont en commun.

Cela ne veut pas dire, est-il nécessaire de le souligner, qu'on devra jouer au paradoxe et faire semblant de croire que les deux philosophies ne sont pas différentes l'une de l'autre. Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent dément pareille conclusion. Les tendances et les méthodes de Platon s'opposent à celles d'Aristote, non pas comme des contradictoires, mais comme des contraires. Les analyses patientes, détaillées, de saint Thomas d'Aquin diffèrent du tout au tout des larges synthèses de saint Augustin. Nulle part mieux que dans le domaine de la vie psychologique et morale n'éclate la distance qui sépare les deux esprits. Saint Thomas démonte l'âme humaine ; il en distingue avec soin les facultés et les opérations, il en dissèque les actes ; mais on se demande avec inquiétude quel homme il a en vue et à qui s'appliquent ses schèmes laborieux : cette question n'a d'ailleurs pas de sens, car il parle de l'homme en général, d'un homme qui n'est pas un

individu déterminé, qui n'a pas de personnalité, et pour tout dire d'un homme qui n'existe pas. Rien de tel chez saint Augustin : « Son spiritualisme est avant tout concret : l'esprit dont il s'agit n'est pas seulement l'idée ou les idées, c'est la substance envisagée, non pas en tant qu'être dans sa nature, mais en tant que vivante dans son opération » (F. Cayré, *op. cit.*, p. 265). Mieux encore, c'est un homme pris parmi beaucoup d'autres ; c'est lui, avec sa magnifique spontanéité et ses généreux élans. Toutes les œuvres d'Augustin, même ses traités les plus abstraits en apparence, sont des confessions. S'il parle de la Trinité, il loue le Seigneur dont il a trouvé les vestiges dans la création entière : bien d'autres avant lui avaient vécu dans le monde, mais il a été le premier à en lire le mystérieux alphabet et à y découvrir non pas seulement le Créateur tout-puissant, mais le Dieu vivant, un et trine à la fois, qu'il adore et qu'il aime. S'il parle de la grâce, il sait qu'il a été choisi par Dieu entre dix mille, en dépit de ses péchés, qu'il a été dirigé dès sa plus tendre enfance en vue du témoignage qu'il aurait à rendre et que rien ne pourra le séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus. Les analyses qu'il donne du péché et de la vertu, ce sont les descriptions de ce qu'il a commencé par être et par faire. Il connaît tout par expérience et si d'aventure il ne le connaît pas, il n'en parle pas. Les auditeurs de ses sermons s'étonnent parfois de l'exactitude de ses descriptions, ils vont jusqu'à l'interroger, à lui demander s'il se reconnaît sujet aux tentations qu'il énumère ; et lui, simplement, avoue ses faiblesses, même si la grâce divine lui permet de triompher.

On voit ainsi — et il serait facile de continuer — ce qui sépare les deux philosophies. Mais on voit aussi comment elles s'appellent et se complètent mutuellement. Les deux tendances que nous nous sommes efforcés de mettre en relief n'existent pas à l'état pur, bien que l'une d'elles prédomine le plus souvent aux dépens de l'autre et que la distinction de deux familles spirituelles ne soit pas vaine. Saint Augustin ne méprise pas les règles de la logique formelle ; on trouverait sans peine chez lui des syllogismes parfaitement bâtis, des raisonnements construits sans aucune faute. Saint Thomas de son côté est à l'occasion un mystique : il aime de tout son cœur le Maître au service de qui il s'est voué dans sa jeunesse.

La prose pour la fête du Saint Sacrement rapproche de secs et froids exposés théologiques et des actes de foi ardente dans l'unité d'un même poème. A plus forte raison, les hommes du commun sont-ils partagés entre les deux tendances et ont-ils besoin, selon les cas, d'être orientés dans l'un ou dans l'autre sens.

Pour l'enseignement en particulier, la méthode aristotélicienne s'impose, et nous ne devons par perdre de vue qu'elle doit son nom de scolastique à l'usage qui en a été fait, qui continue d'en être fait dans les écoles. Les étudiants ont besoin d'exposés précis, de définitions exactes, de divisions complètes, de preuves rigoureuses, d'argumentations suivies. Faute de quoi ils tombent dans la pire confusion. En l'imposant à ses professeurs, l'Église a obéi, peut-on dire, à l'une des exigences fondamentales de la discipline intellectuelle.

Hors de l'école, la méthode platonicienne retrouve ses droits, à la condition d'être contrôlée... si du moins elle peut l'être, car elle a pour caractère propre la spontanéité la plus entière. On sait d'avance où va l'esprit lorsqu'il procède par raisonnement : la conclusion est contenue dans les prémisses ; elle ne peut pas être autre que ce qu'elle sera. Nul par contre ne saurait prévoir où aboutira l'oiseau qui s'envole, pas plus que l'esprit qui prend son essor : tout pour lui est fantaisie, invention, liberté. Le temps ne marque pas dans le raisonnement qui est œuvre d'éternité ; il est indispensable pour l'intuition, qui est mouvement et découverte. De là des risques certains : les ailes peuvent se briser et plus l'ascension a été rapide, plus la chute est lamentable et douloureuse.

Le risque est-il pourtant une raison suffisante pour rester à terre ? L'Église qui a recommandé avec tant d'insistance les méthodes de la scolastique et le retour à la philosophie de saint Thomas, n'a jamais cessé de se mettre à l'école de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure. Nous ne pouvons mieux faire que nous inspirer de son exemple. Comme l'écrit le P. Cayré, « Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas représentent deux mentalités complémentaires qui doivent s'harmoniser dans l'humanité en général et même à quelque degré en chaque homme » (*Op. cit.*, p. 287).

Aujourd'hui un retour à l'augustinisme est d'autant plus nécessaire que l'humanité regarde avec plus d'impatience vers

le monde extérieur et attend davantage des découvertes de la science. Volontiers on s'imagine que tous les problèmes sont sur le point d'être résolus parce qu'on a trouvé la désintégration de l'atome, la fécondation artificielle, et bien d'autres choses encore. On fait à la science — et ceci pour un avenir prochain — une confiance illimitée et on tend à la charger de pourvoir à notre bonheur et à notre sainteté. Nous avons besoin de rentrer en nous-mêmes pour y retrouver notre âme d'abord, avec ses aspirations vers l'infini, avec ses exigences de perfection ; pour y retrouver surtout le Dieu inconnu en qui nous avons l'être, le mouvement et la vie et qui cependant reste si loin de nos quotidiennes préoccupations. Cette rentrée en soi-même, cette intériorisation de la vie, cette redécouverte de Dieu, il est permis de croire que nul mieux que saint Augustin ne sera capable de les favoriser.

Gustave Bardy.

LA CONNAISSANCE ET LE TEMPS

Dans la perspective idéaliste, c'est l'esprit qui « crée » la réalité. Mais cette création, pour ne pas apparaître comme arbitraire, a besoin d'une garantie. Ce n'est pas la référence à l'être extérieur qui la lui donnera, puisque par hypothèse, l'être n'a d'existence que dans la connaissance et qu'on ne saurait dès lors parler d'être extérieur. La connaissance se fondera donc sur elle-même, sur cette possibilité de « réflexion », de « repliement », qui caractérise la conscience. « L'idée de l'être se déduit d'elle-même non pas une fois, mais autant de fois que l'on veut, ou à l'infini, elle se produit donc et se garantit absolument elle-même ». (Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, p. 159). L'idée d'être n'a de valeur que si elle est fondée sur une vérité idéale, qui lui permettra de se reconnaître en toutes choses. Mais quel est le mécanisme qui la fondera ? « Essayons de montrer, écrit Lachelier (*Ibid.*, p. 157), comment l'idée de l'être se produit logiquement elle-même... Dire que quelque chose est pensé comme existant, c'est dire qu'il y a une idée de l'être... Ainsi, l'idée de l'être, considérée comme contenu de la pensée, a pour antécédent et pour garantie l'idée de l'être considérée comme forme de cette même pensée. Dira-t-on que l'idée de l'être considérée comme forme de la pensée, aurait elle-même besoin d'être garantie par une forme antérieure ? Soit, et c'est précisément ce qui a lieu, car cette idée dont l'existence est maintenant en question descend, par cela même, au rang d'objet et de contenu de la pensée, et ce nouveau contenu trouve aussitôt sa garantie dans une nouvelle forme, puisque, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas, il est vrai, encore une fois, qu'il existe ou qu'il n'existe pas ». Pour l'idéaliste, le fondement de la connaissance est donc dans une possibilité de repliement sur soi-même. Ce qui justifie toute progression du raisonnement, c'est qu'elle est garantie par

une possibilité symétrique de régression. Toute forme peut devenir contenu et être justifiée par une forme antérieure. C'est ce va-et-vient de l'esprit, remontant son propre cours, qui est le fondement de la valeur de la connaissance. Tout se passe donc comme si la « dialectique vivante » dont nous parle Lachelier, était reversible. Et c'est sur ce terrain que nous voulons engager la critique de l'idéalisme. Sans doute, on ne peut contester cette « réflexion » de la conscience, qui en est la caractéristique. Mais la question est de savoir si c'est ce caractère réflexif de la connaissance qui la justifie. Le sens commun considère la connaissance comme orientée vers l'extérieur. S'il faut se défier d'une connaissance photographie, et reconnaître l'activité propre de l'esprit, sera-t-il interdit cependant de retenir l'idée d'une intentionalité, d'un sens de la connaissance, qui ne peut trouver en soi-même sa propre justification ? On ne tend pas vers soi-même. La réversibilité de la marche dialectique ne serait pas, dès lors, la véritable justification de la connaissance, en tant qu'elle nous représente la réalité, mais simplement la vérification de son bon fonctionnement. Pour essayer de pénétrer plus avant, nous nous demanderons si, dans l'ordre scientifique, la réversibilité de la marche dialectique ne rencontre pas certaines « résistances » incompatibles avec la perspective idéaliste.

I

Le biologiste s'exprime en formules mathématiques. Son idéal est de réduire l'être vivant en généralités, un philosophe dirait en « essences ». Méthodologiquement, son but est de donner à ces lois une formulation réversible ($2+2=4$ est égal à $4=2+2$). Mais en biologie, il n'est plus vrai que le « conséquent » soit égal à la somme des antécédents. Pour exprimer un être vivant en formules, le biologiste a du faire abstraction de « l'idée directrice », autrement dit, d'une forme organisatrice, qui est autre chose que le résultat des éléments composants. Ces éléments n'ont pas la même réalité qu'antérieurement ; maintenant qu'ils sont informés par « l'idée directrice », ils sont entrés dans une existence et une histoire, dont la réversibilité d'une formule mathématique ne peut rendre compte. La connaissance métaphysique ne peut se désintéresser de

cette existence. Elle en cherchera le sens, entendant dépasser la connaissance purement scientifique. Le biologiste, en tant que tel, fait abstraction du temps réel. Seul, le temps uniforme du physicien pourra figurer dans l'énoncé d'une loi. Mais cette conception « d'idée directrice », qui établit un passage entre la connaissance physique et métaphysique, le philosophe va en approfondir le sens. Si le biologiste est amené à parler ainsi, n'est-ce pas parce que la nature aurait un sens, autrement dit qu'elle appartiendrait à un temps irréversible, dont l'ordre de succession s'imposerait à la dialectique de la connaissance ? Tout être vivant, du plus infime protozoaire à l'homme, naît, vit et meurt. Et c'est précisément cette « histoire » qui paraît incompatible avec une démarche réversible de l'esprit. Une dialectique, si elle se veut vivante, doit tenir compte de la vie.

Dans le domaine de la psychologie, la conscience nous révèle l'existence d' « intentions ». Cette notion suppose une « direction » de nos tendances. L' « idée directrice » de l'être vivant, telle qu'elle se révèle au biologiste, va maintenant passer dans la conscience et la tendance devenir intention. Le temps se fait plus dense, et les phénomènes de répétition qui permettaient au physicien ou au biologiste d'énoncer ses lois, deviennent de plus en plus de pures abstractions. Le temps croît d'intensité avec l'existence, et les formules réversibles enserrent de moins en moins la réalité. Le psychologue doit incessamment briser le cadre de ses idées toutes faites, et de tout *à priori*, pour se placer dans les perspectives des existences singulières. La personne refuse de se prêter à l'énoncé des lois. Et si le psychologue, comme le biologiste, est méthodologiquement contraint d'en établir, il doit prendre garde de ne pas oublier que ses formules ne lui font pas franchir le seuil des intimités personnelles. S'il n'en tenait pas compte, il s'ouvrirait la porte des « réductions » faciles, et les excès de la psychanalyse nous montrent jusqu'où l'on peut progresser dans cette voie. Il est si commode de réduire l'être humain à une formule. Que la sexualité puisse avoir dans le comportement psychologique une importance considérable, que le refoulement explique certaines névroses, tout cela semble d'une vérité incontestable. Le mérite de Freud a été, sans doute, de le souligner, ouvrant ainsi la voie à certaines thérapeutiques. Mais si l'on veut que l'art ne soit pas autre chose que la sublimation de la sexualité,

et la religion une manifestation typique du refoulement, on tomberait dans une erreur semblable à celle du biologiste qui entendrait réduire complètement un être vivant à ses composants chimiques ; on ne tiendrait pas compte là non plus de la « résistance » que présente l'existence personnelle. En prenant cet exemple, nous n'entendons pas, évidemment, faire de Freud un idéaliste, ni prétendre que les idéalistes tombent nécessairement dans les excès de la psychanalyse. Nous voulons simplement souligner comment l'idéalisme méthodologique, le maniement des essences, peut faire dévier le savant, s'il veut suivre jusqu'au bout la dialectique réversible, démonter et recomposer l'homme en ses éléments essentiels, sans respect de son existence. Si l'on pouvait improprement parler d' « histoire » au sujet des protozoaires, situés dans le temps, à combien plus forte raison, devra-t-on tenir compte de l'histoire, quand il s'agira de l'homme. Il semble qu'une certaine partie de la littérature moderne ne se soit tant préoccupée de l'inconscient, que parce qu'elle veut réduire le temps humain à des éléments « essentiels », ce qui est proprement le désagréger. Le temps, au niveau de l'homme, est fait d'intentions, il est engagé dans une existence personnelle, que toutes les formules d'une dialectique réversible ne nous permettront pas de saisir.

Demandons à la psychologie quelques exemples concrets de cette résistance intentionnelle. L'amour, dans la tragédie française du XVII[e] siècle, apparaît essentiellement comme une sortie de soi-même, une exstase, par laquelle deux êtres communiquent. L'amant « tend vers » l'aimée, et, pour les classiques héritiers de l'antiquité, l'amour est avant tout dépossession et don de soi. Or, cet amour affecte une « personne », dont il met en péril l'unité. C'est ainsi que la tragédie cornélienne repose sur le conflit de deux « intentions », devoir et amour. La tragédie est précisément dans leur opposition et le déchirement « personnel » qui en résulte. L'être, divisé, ne consent pas à cette division ; entre ces deux tendances, il choisit (*invitus invitam dimisit*, dans *Bérénice*), ou du moins il voudrait choisir. La personne tend vers l'unité. Engagée par ses actes dans un temps irréversible, elle ne le subit pas passivement, mais le créé véritablement par son intentionalité.

Chez beaucoup de romanciers contemporains, cette « intention » de l'amour est au contraire méconnue. L'amour, dégagé

du temps, est « étalé » par une dialectique réversible. On le décompose, passant ainsi du dynamique au statique, pour employer le langage bergsonien. Et dès lors il est facile de se livrer sur lui au petit travail d'horlogerie qu'aiment tant nos analystes. Le malheur est que, si les rouages sont bien au complet, la montre elle-même ne marche plus. Les pièces en sont bien réunies dans l'espace, mais elle ne marque plus le temps. Méconnaissant l'intention de l'amour, c'est-à-dire le don de soi qu'il requiert, dans son orientation vers l'autre, l'analyste moderne va réduire, si l'on peut ainsi parler, « l'exstatique » au « statique » et tenter d'expliquer l'amour d'autrui par la recherche de soi. Aussi n'est-il pas étonnant que cet amour aboutisse, chez beaucoup de romanciers, à l'échec de l'isolement. Seule, en effet, la valeur « intentionnelle » de l'amour permet à un être de se dépasser, sans se renier. C'est l'intention qui harmonise les plans. Mais si on en fait abstraction, l'amour d'autrui ne peut évidemment coexister avec l'amour de soi. Il n'y a plus harmonie, mais exclusion. « L'amour, écrit Jouhandeau, veut que nous soyons « un ». Pour que nous soyons « un », il faut que je ne sois plus, ou bien, si je n'ai pas la force de m'effacer, il faut que tu t'effaces. Pour que nous soyons « un », il faut que tu subsistes, ou moi seul. L'amour veut que je t'aime, jusqu'à te tuer ou jusqu'à mourir » *(M. Godeau intime)*.

Conséquence logique en effet. L'amour dégagé du temps, aboutit à la mort. La dissolution de l'intention a entraîné celle de la personne, et le ressort du tragique s'est brisé. Car le monde qui nous est décrit n'est pas proprement tragique, il est trop infra-humain pour cela. L'homme s'y compose et s'y décompose comme bulles d'air à la surface d'un étang. Le tragique n'existe qu'au niveau de la personne, supposant en effet conflit au sein de l'unité. S'il refuse de reconnaître l'unité de l'être humain, l'analyste peut nous amuser au jeu de patience de ses automates, et combiner ses abstractions ; l'existence seule peut nous émouvoir, et l'existence est faite d'intentions.

Sartre est allé jusqu'au bout de ses dissections analytiques, harmonisant dans le néant psychologique et métaphysique. « Aucun être ne peut expliquer l'existence ; la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper ; c'est l'absolu, par conséquent, la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive

qu'on s'en rende compte, ça vous tourne sur le cœur et tout se met à flotter, voilà la nausée » *La Nausée*, p. 167.

Nous sommes là à un point d'aboutissement. La pensée a dû faire fausse route pour être acculée à ce dégoût de l'existence. Dès le moment où l'idéaliste a méconnu l'intentionalité de la connaissance, il a ouvert la porte à une analyse refermée sur elle-même. Délestée du temps, elle n'offrait plus guère de résistance aux coups de sape existentialistes. La nécessité d'une pensée fondée sur elle-même était assez fragile pour permettre de lui substituer une contingence absolue. Aucune orientation extérieure à elle-même ne la soutenant plus, « l'absurde » et le « néant » pouvaient facilement s'y introduire.

Nous avons essayé de montrer l'intentionalité de l'amour et la résistance qu'il présente à l'analyse réductrice. Une étude de l'ironie nous amènerait à des conclusions semblables. Elle aussi est à base d'un détachement de l'existence. Si je n'ai pas le courage de faire telle action, je chercherais à montrer qu'elle n'a pas de « sens ». J'en isolerais par la pensée les éléments, en méconnaissant l'intention qui les sous-tend. L'action, ainsi décomposée, apparaîtra comme « insensée », puisque j'aurais précisément fait abstraction de son « sens ». L'ironie, elle aussi, nous apparaît donc comme un essai de justification, par réduction de l'existence en éléments « essentiels ». Elle consiste à justifier la méconnaissance d'une intention, par une réduction analytique.

Si, pour Bergson, l'ironie consiste à substituer le mécanique au vital, l'analyse est précisément un merveilleux instrument de substitution. Et cette aptitude lui vient de sa tendance à réduire l'intention irréversible à des éléments réversibles qu'elle pourra manier mécaniquement. Elle cherche à dissoudre la « résistance » de l'intention, parce qu'elle se sent incapable d'y correspondre, et l'on peut dire qu'à sa manière, l'analyse ironique est un refus du temps.

II

Notre connaissance rencontre donc un certain nombre de ces « résistances », et c'est le temps qui nous semble en être la cause. Les êtres, en effet, ne sont pas de pures essences, mais ont une existence dans le temps et c'est lui qui donne à l'être

son opacité, et forme obstacle à la marche dialectique. Nous n'entendons pas évidemment parler du temps abstrait du physicien, mais du temps réel, irréversible et hétérogène, qui se refuse à entrer dans nos équations. C'est en fonction du temps qu'on pourra comprendre une philosophie. Pour l'idéaliste, le temps doit nécessairement être un pur irrationnel. Il le met donc simplement entre parenthèses, ou avec M. Lavelle il en renverse le sens, en faisant du passé l'avenir de l'avenir, ce qui est encore un autre moyen de le nier. Ce qui nous arrête en effet, ce n'est pas un temps élaboré et abstrait, mais le temps brut, tel qu'il est donné par l'intuition psychologique. L'idéalisme ne peut lui faire sa place, car c'est la temporalité qui, en rendant incomplètes nos déductions conceptuelles, suppose un au-delà de la pensée, inconcevable dans la perspective idéaliste. Elle introduit l'obscurité dans la connaissance, et l'idéalisme a besoin d'une atmosphère claire, d'un climat de déductions mathématiques, où puisse s'exercer la réversibilité de la dialectique et se fonder la connaissance. Si la connaissance est à elle-même sa propre garantie, il faut que lui demeure possible la régression à l'infini, car c'est de cette possibilité de régression que reposera non seulement sa vérification mais son propre fondement. Il faut que rien ne vienne troubler l'engrenage des déductions. L'être doit pouvoir se réduire à la connaissance, et le temps s'oppose à cette réduction. Il faudra donc le réduire à son tour, le plier au mouvement régressif de l'esprit, pour qu'il puisse entrer sans heurt, dans l'engrenage de la machine à créer la réalité.

Cette attitude d'esprit, et ce refus du temps nous expliquent le mépris dans lequel certains idéalistes tiennent l'histoire. L'histoire est irréversible, parce qu'elle est dans le temps. Elle se plie mal aux combinaisons de l'analyse et de la synthèse, à cette composition conceptuelle, dont se délectait un Paul Valéry. L'auteur des *Réflexions sur l'Histoire* ne s'y est pas trompé. Il a pressenti en elle le scandale que le temps brutal offre à l'idéaliste. Au sens où on emploie ce mot au sujet d'un vêtement, on pourrait dire que l'histoire ne « prête » pas. On ne peut pas la déduire. Elle aussi résiste à la « dialectique vivante » de M. Lachelier.

L'idéalisme représente donc réellement un refus du temps, et c'est ce refus qui est impliqué dans les « réductions » qui nous

sont proposées. Elles supposent toutes une superstition de la connaissance claire. « L'intelligence n'est transparente qu'à l'intelligence », écrit M. Brunschvicg. Mais toute la question est de savoir si c'est cette transparence qui est précisément le critérium de la vérité. L'idéalisme est obsédé par l'activité créatrice de l'esprit. « L'esprit ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui, il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction permet seule de poser à part ». (L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, p. 15). Mais à l'intérieur même de cette recherche, l'esprit rencontre le mystère du temps, qui n'est pas du tout « le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part », mais bien une donnée immédiate de l'intuition psychologique. Cette activité créatrice de l'esprit ne pourra donc vraiment être transparente à elle-même que si elle l'exclut, par un acte arbitraire de négation. C'est à ce prix que la connaissance réalisera sa parfaite transparence. L'esprit pourra alors à son gré « construire », démonter et remonter les conceptions, et « déduire » à perte de vue. Il se sera donné de l'espace, donc de la réversibilité, mais il aura supprimé le sens irréversible du réel.

Sommes-nous donc condamnés à ce refus du temps et faut-il, pour penser, faire délibérément abstraction du « sens » de la vie ? Sommes-nous nécessairement amenés à refuser de tenir compte de l'intuition psychologique temporelle sous peine de verser dans l'agnosticisme ? L'idéalisme en a été conduit là, parce qu'il voulait « déduire » l'être. Or la déduction est nécessairement une opération claire, transparente à elle-même, qui ne comporte pas de zone d'obscurité. Elle se situe en effet tout entière dans l'ordre formel, c'est-à-dire en dehors de l'existence, et c'est pour cela que Lachelier identifie dans une régression à l'infini le contenu et la forme de la connaissance. Mais la connaissance, en son fond, n'est pas déductive, et si Lachelier a pu écrire dans le *Fondement de l'Induction*, p. 72 : « La loi des causes finales (l'affirmation de la finalité sous forme de principe) est, aussi bien que celle des causes efficientes, un élément indispensable du principe de l'Induction », c'est cette finalité même qui nous introduit précisément dans le monde de l'irréversible. Tout le mouvement dialectique peut donc

s'ouvrir au temps. La connaissance a sa valeur propre, mais rien ne nous contraint pour autant à en faire une réalité séparée. Tous les actes vitaux correspondent à une tendance. Pourquoi nous serait-il interdit de suivre alors le mouvement naturel de la connaissance, d'en respecter le temps propre, et de parler de son « intentionalité » ? Cette notion d'intention que nous a livrée la psychologie, nous lui donnerons une portée métaphysique. Le connaissant croit spontanément tendre vers un au-delà de sa pensée. Cette foi spontanée est pure illusion, si l'on identifie pensée et pensée claire. Mais quel est alors le moteur profond de la connaissance ? La pensée est fermée sur elle-même et le mouvement dialectique, s'il ne rencontre plus d'obstacle, n'apparaît pas comme véritablement créateur. Les « créations », en effet, ne peuvent plus être que des « déductions » formelles. Si, au contraire, cette croyance vers un au-delà de la pensée est métaphysiquement fondée, la pensée s'enrichit incessamment des apports extérieurs. L'acte de connaissance n'apparaît plus alors comme une « création » nécessairement déductive, mais comme une véritable « recréation ». Elle opère selon une intentionalité par laquelle il entre en rapport avec le temps du monde. Mais il ne s'agit plus simplement de relations formelles, mais d'une vivante communication et le temps, s'il demeure un obstacle, n'est plus désormais une contradiction dialectique.

Nous n'entendons pas faire ici une démonstration mathématique du réalisme. On ne démontre pas par le raisonnement le fondement même du raisonnement. Il demeure possible, sans contradiction, de mettre en doute l'intuition de l'être, mais nous avons voulu souligner au prix de quels refus et de quelles négations. Si véritablement la connaissance humaine doit faire abstraction du temps, qui est le tissu même de l'être, la philosophie n'apparaît plus que comme un jeu spirituel raffiné, ou une sorte d'ascèse intellectuelle, mais non plus comme un certain mode de contact avec la vie. Elle requiert alors une véritable inversion spirituelle, par laquelle l'esprit retourne vers lui-même un regard, qui se dirige spontanément vers l'extérieur. Nous préférons faire confiance au mouvement profond de l'esprit humain, qui nous représente toute démarche dialectique comme « orientée » vers un au-delà, dans le sens d'un être qu'elle pénètre progressivement, en passant d'une

connaissance confuse à une connaissance claire. Plutôt que de nier le mystère nous préférons consentir au temps.

CONCLUSION

Jusqu'ici nous avons considéré le temps, dans son irréversibilité, et nous avons souligné l'obstacle infranchissable qu'il présente à la pensée idéaliste. Mais si le temps est imperméable à toute dialectique réversible, est-ce à dire qu'il faille le poser comme un irrationnel ?

Sans prétendre le définir, nous pouvons remarquer avec M. Souriau que le temps suppose la conscience d'une identité au sein d'une multiplicité, et nous pouvons dès lors le situer par rapport à la connaissance. Tout progrès dialectique suppose en effet une continuité. Les opérations de la pensée doivent être unies, pour entrer dans une synthèse. La simple déduction entraîne déjà une certaine permanence de l'esprit, se retrouvant identique à lui-même à travers la multiplicité des propositions. Cette coordination s'opère selon un sens, ce qui nous a amené à envisager une intuition de l'être. *A fortiori*, toute induction qui ne sera plus simplement formelle, mais qui fera avancer la connaissance, supposera-t-elle une continuité intuitive. A l'intérieur même de la démarche dialectique, nous retrouvons donc cette conscience d'une identité dans la multiplicité qui, au dire de Souriau, caractérise le temps. Tout se passe alors comme si l'intuition de l'être, ne pouvant se réaliser immédiatement, empruntait le cheminement dialectique. Le temps n'apparaît plus ici comme un irrationnel, mais comme la contexture même de la connaissance discursive. Si les opérations dialectiques ne sont plus liées, mais livrées à leur multiplicité, nous avons le rêve, si au contraire, seule subsiste la permanence de l'esprit, nous avons l'immobilité de l'exstase. A mi-chemin, identique au sein du multiple, l'intelligence dans le temps.

La précédente analyse nous permet ainsi de retrouver, sur le plan métaphysique, l'intuition de la durée. Il nous reste à chercher la raison du cheminement dialectique. Pourquoi l'intuition intellectuelle n'est-elle pas immédiate ? Nous croyons reconnaître dans ce cheminement un reflet du corps sur l'âme. L'intelligence est unie à un corps, *intellectus conjunctus corpori*,

disait saint Thomas. N'est-il pas dès lors normal que dans son processus on retrouve la répétition et la multiplicité qui caractérisent la matière ? L'intelligence n'est pas séparée du temps et du rythme de la vie, parce qu'elle les retrouve dans sa propre intimité. La continuité de son intuition et la multiplicité de ses analyses ne sont que la traduction spirituelle de son état d'esprit « incarné ». Le temps ne lui est plus irrationnel, car il est la raison même de son être.

Lachelier a essayé de fonder la connaissance sur une dialectique réversible de la pensée. Nous avons vu quelles résistances rencontrait cette dialectique dans les domaines de la biologie et de la psychologie et il nous est apparu que la cause en était dans le temps. Mais ce dernier n'est pas une réalité radicalement imperméable à la connaissance et nous avons essayé de montrer comment, au contraire, c'est en lui que se situe le processus de l'intellect. L'étude du progrès dialectique ne nous contraint donc en aucune façon au refus idéaliste du temps. Nous pouvons accepter le mystère de l'existence, sans tenter de le réduire par nos analyses ; et la dialectique vivante de l'esprit, sans rien renier du réel, pourra, par son rythme propre, figurer le rythme du temps. L'être de connaissance ne sera plus seulement une réalité abstraite, une « entité », mais le concept, au sens fort d'une véritable fécondation. La démarche dialectique ne sera plus fermée sur elle-même, mais ouverte à l'existence de l'autre. Entre l'essence et l'existence le temps aura fait la jonction.

J. Jérome.

La Doctrine de l'Immaculée Conception et l'Écriture Sainte

I. — ÉTAT DE LA QUESTION

Trouve-t-on dans l'Écriture sainte quelque attestation de l'Immaculée Conception ? Au cours de la longue controverse qui a commencé au XIIe siècle pour se terminer en 1854, les partisans du privilège marial ont mis en avant de nombreux passages des livres saints — plus de vingt-quatre — où ils ont cru découvrir, sinon des affirmations explicites, du moins des indications indirectes, des insinuations, des allusions à cette doctrine. Que faut-il penser de cette exégèse ? Un savant partisan de la définition du dogme en a fait cette sévère mais juste critique :

« Disons-le sans détour, de tous les arguments que les défenseurs de ce privilège ont fait valoir, ceux qu'ils ont tirés de l'Écriture Sainte ont été traités avec le moins de critique et d'exactitude. Trop souvent, on a allégué, sans jugement et pour ainsi dire au hasard, une foule de textes complètement étrangers au sujet, et l'on a rarement songé à préciser le sens littéral ou mystique qui faisait tout le prix des passages que l'on pouvait alléguer à bon droit[1] ».

Aussi, il ne faut pas s'étonner que d'illustres théologiens, même parmi ceux qui tenaient pour le privilège, aient déclaré que l'Écriture était muette sur cette question. Dans un *Votum*, émis en 1617 devant le pape Paul V, saint Bellarmin disait sans ambages : *In Scripturis nihil habetur*[2]. Le P. Petau, traitant du sujet dans ses *Dogmes théologiques*, passe complè-

1. Malou, *L'Immaculée Conception*, t. I, p. 242, Bruxelles, 1857.
2. X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris 1913, p. 627.

tement sous silence la preuve scripturaire[1]. De nos jours encore le P. Bainvel a écrit :

« L'Écriture ne dit rien de l'Immaculée Conception. Tout au plus pouvons-nous, le mystère une fois connu d'ailleurs, en éclairer, pour ainsi dire, l'Écriture et, à cette lumière, inclure aussi l'Immaculée Conception dans la plénitude du texte biblique qui nous dit les inimitiés entre la femme et le serpent et comment le fils de la femme broiera la tête du serpent ; l'inclure encore dans les mots à perspectives infinies de la Salutation angélique, ou dans les tendres appellations de l'Époux des cantiques à son Épouse toute belle et toute pure, en sa bien-aimée en qui il n'est pas de tache. Hors de là l'Écriture est plutôt faite pour nous dérouter sur ce point[2] ».

Nous pensons que le P. Bainvel a raison, s'il s'agit d'apprécier la preuve scripturaire, telle qu'elle a été communément présentée jusqu'ici par les théologiens soit dans les manuels classiques, soit ailleurs. Cette preuve est si enveloppée, si nourrie de déductions subjectives, que sa valeur, *au point de vue strictement exégétique*, est à peu près nulle, et qu'elle légitime le mot : « L'Écriture ne dit rien de l'Immaculée Conception ». Cette preuve n'a pu être trouvée et formulée que par ceux qui croyaient déjà à l'Immaculée Conception. Ce n'est pas l'Écriture qui l'a suggérée par son texte même ; c'est la foi préalable qui a projeté sa lumière sur le texte. Comment, en effet, découvrir l'idée de la conception immaculée de la Mère du Sauveur dans ce qu'on a appelé le *Protévangile* : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité ; celle-ci te meurtrira à la tête et tu la meurtriras au talon (*Gen.*, III, 15), sinon par une série de suppositions et de déductions qui n'ont rien à voir ni avec le texte ni avec le contexte ? Un esprit non prévenu trouverait plutôt dans la phrase : *Tu la meurtriras au talon*, une indication que la femme et sa lignée ne sortiront pas indemnes de la lutte contre le serpent.

Faisons remarquer, à ce propos, que les rédacteurs de la Bulle *Ineffabilis* ont bien vu la faiblesse de l'argument tiré

1. *De Incarnatione Verbi*, l. XIV, c. II.
2. J.-V. Bainvel, *L'Histoire d'un dogme*, dans les *Etudes* du 5 décembre 1904, t. CI, p. 613-614.

du *Protévangile*, si l'on se place sur le terrain de l'exégèse littérale proprement dite. Aussi l'ont-ils rattaché à la tradition patristique et ecclésiastique sous la forme suivante :

« Les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont enseigné que, par ce divin oracle : *Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne*, Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux rédempteur du genre humain, Jésus-Christ, son Fils unique, et désigné sa bienheureuse mère, la Vierge Marie, et en même temps exprimé d'une façon marquée (*insigniter*) la commune inimitié de l'un et de l'autre contre le démon. C'est pourquoi, comme le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, se servit de la nature humaine qu'il avait prise pour détruire l'arrêt de condamnation porté contre nous et l'attacha triomphalement à la croix, ainsi la très sainte Vierge, unie avec lui étroitement et inséparablement, fut avec lui et par lui l'éternelle ennemie du serpent venimeux et le vainquit pleinement en lui broyant la tête sous son pied virginal[1] ».

« Ce texte, fait remarquer à bon droit le P. Le Bachelet, contient deux phrases nettement distinctes, une première, narrative, où l'on attribue aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques le susdit enseignement, *docuere* ; une seconde, déductive, *quocirca...*, où les Pères ne sont plus mis directement en scène ; ce sont les rédacteurs de la Bulle et Pie IX avec eux qui, partant de l'enseignement des Pères comme fournissant le principe, tirent la conséquence et font l'application[2]. » La distinction entre la partie narrative et la partie déductive est importante ; car elle permet de laver les rédacteurs de la Bulle du reproche qu'on leur a fait d'avoir prêté aux Pères des choses qu'ils n'ont pas dites. Ils n'ont pas dit, à propos du *Protévangile*, que Marie fut, par Jésus, l'*éternelle* ennemie du serpent. Ce sont les rédacteurs de la Bulle qui ont *déduit* cela des affirmations patristiques. On voit cependant combien lointain est le lien qui rattache au texte scripturaire l'idée de la conception immaculée de la mère du Rédempteur. On part d'une interprétation patristique, où il n'est pas directement question de cette conception, pour en inférer cette doctrine par voie de conséquence logique.

1. Traduction X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 860.
2. *Ibid.*

Ce qui diminue encore la force de l'argument, c'est que *les Pères et les écrivains ecclésiastiques* dont il est parlé ne peuvent pas désigner l'*ensemble* des Pères et des écrivains ecclésiastiques, mais *certains* d'entre eux seulement. Les théologiens qui ont travaillé à la rédaction de la Bulle n'ignoraient pas, en effet, que beaucoup de Pères, parmi les principaux, n'ont pas entendu de Jésus-Christ et de sa mère les paroles du *Protévangile*. Comme le notait le P. Perrone dans son rapport, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Lucifer de Cagliari, Cyrille de Jérusalem, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean-Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie sont dans ce cas. A voir le Christ dans le *semen mulieris*, il ne trouvait que des auteurs plutôt secondaires, à quelques exceptions près : Irénée, Cyprien, Epiphane, Prudence, Proclus, un anonyme dans une homélie sur l'Annonciation, Théophane l'Hymnographe, Joseph l'Hymnographe et avec lui les livres liturgiques de l'Église grecque[1].

Plus solide est la preuve tirée de la Salutation angélique et de la salutation d'Élisabetn. La Bulle l'enveloppe également

1. Cf. H. Lennerz, *Duae quaestiones de Bulla « Ineffabilis Deus ». Prima quaestio : Num in Bulla doceatur consensus Patrum in explicandis verbis Genes. III, 15, de B. Virgine ?* dans le *Gregorianum*, t. XXIV (1943) p. 347-356. La conclusion de l'auteur est celle-ci : « Non debent invocari haec verba Bullae vel auctoritas S. Pontificis ad asserendum consensum Patrum in interpretatione mariologica verborum ». (*Gen.*, *III*, 15.) Sur la pensée des Pères touchant le *Protévangile*, voir la monographie de L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen., III, 15 in der Vaterzeit*, Breslau, 1934. On ne peut donc parler de consentement *unanime* des Pères à propos de l'interprétation christologique et mariologique du *Protévangile.* Drewniak démontre que la grande majorité des Pères grecs et latins ignorent l'interprétation christologique du Protévangile. Plus rares sont ceux qui ont vu Marie dans la femme, adversaire du serpent. L'auteur relève pas mal de contresens commis par des théologiens de valeur à propos de textes patristiques cités de seconde main ou sans attention au contexte. Sa monographie est citée par P. Bonnetain dans l'article *Immaculée Conception* du *Supplément au Dictionnaire biblique*, t. IV, col. 254 et 297, Paris, 1943. Mais il est plus que probable que Bonnetain ne l'a pas lue. Il écrit en effet, col. 249, cette phrase étonnante : « Il n'est guère contestable que l'application du *Protévangile* à Marie soit faite *universellement* (c'est nous qui soulignons) *par les Pères*, mais il s'agit de savoir si leur langage suppose toujours le sens littéral ou s'il ne s'explique pas suffisamment avec le sens spirituel, dont il est en effet le meilleur argument. » En fait, c'est une petite minorité de Pères qui fait l'application à Marie. Et la manière dont elle est faite nous laisse loin de l'Immaculée Conception.

dans la tradition patristique, de telle sorte qu'elle devient plus argument de tradition qu'argument scripturaire proprement dit. Là aussi, après avoir résumé la pensée des Pères et des écrivains ecclésiastiques, on déduit de cette pensée, par le raisonnement, la notion de la conception immaculée :

« Les Pères et les écrivains ecclésiastiques, considérant attentivement qu'au moment d'annoncer à la bienheureuse Vierge l'ineffable dignité de mère de Dieu, l'ange Gabriel, parlant au nom et par l'ordre de Dieu, l'avait appelée *pleine de grâce*, ont enseigné que, par cette salutation singulière et solennelle, jusqu'alors inouïe, la mère de Dieu nous avait été présentée comme le siège de toutes les grâces divines, comme ornée de tous les dons de l'Esprit divin, bien plus, comme un trésor presque infini et un abîme inépuisable de ces mêmes dons, de telle sorte que, *n'ayant jamais été soumise à la malédiction, mais ayant avec son Fils participé à une perpétuelle bénédiction*, elle a mérité de s'entendre dire par Élisabeth sous l'action du Saint-Esprit : *Vous êtes bénie parmi les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni*[1] ».

Le long travail publié tout récemment par Bonnetain sur l'Immaculée Conception dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (65 colonnes), nous a quelque peu déçu. Au lieu de nous donner un exposé exégétique proprement dit du sujet, l'auteur s'est surtout attaché à faire l'histoire de l'argument scripturaire sur l'Immaculée Conception depuis les origines, et surtout à raconter par le détail l'élaboration de cet argument dans la rédaction de la Bulle *Ineffabilis Deus*. A propos des objections tirées de la Bible, il a été amené à résumer la controverse entre théologiens à partir du XIIe siècle. Ce qui est du ressort propre de l'exégèse est ainsi noyé dans l'histoire de la tradition et perd son relief. Ce que nous avons trouvé de mieux dans cet article est le commentaire de la Salutation angélique.

---

1. Traduction de Le Bachelet, *loc. cit.*, col. 862. Parmi les huit rédactions successives de la Bulle, qui furent faites avant la fixation du texte définitif, trois se taisent sur le salut d'Elisabeth ; les cinq autres la mentionnent, mais sans faire ressortir son importance dogmatique. Ce n'est qu'au dernier moment, de son propre mouvement, et non sur la remarque de quelque consulteur, que Pie IX ajouta les mots : *nunquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps*, qui se présentent ainsi comme un commentaire personnel du pape des paroles : *Benedicta tu et benedictus fructus ventris tui.*

L'auteur a bien montré la signification profonde du participe parfait grec : *κεχαριτωμένη* : « La portée spéciale du parfait est d'indiquer que cette plénitude n'est pas seulement transitoire, mais permanente ; en somme, cette plénitude, réalisée dans le passé, se prolonge et persévère dans le présent. Enfin, ce parfait est employé par antonomase : la destinataire du message angélique est celle qui, par excellence, est pleine de grâce[1] ».

II. — MARIE TOUTE SAINTE ET TOUJOURS SAINTE

Dès les origines chrétiennes, Marie a été appelée par antonomase *la Sainte Vierge*, *ἡ ἁγία παρθένος*. C'est là son appellation propre. On peut dire que ce nom lui a été donné par Dieu par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. La sainteté, en effet, est impliquée dans la salutation que lui adresse le messager divin. Cette salutation constitue un éloge inouï jusque là, donné par Dieu à une créature humaine. Origène en faisait déjà la remarque :

« Puisque l'ange salua Marie en des termes nouveaux, que je n'ai pu trouver dans toute l'Écriture, il faut en dire quelque chose. Cette expression : *Χαῖρε, κεχαριτωμένη*, je ne me rappelle pas, en effet, l'avoir lue dans aucun autre endroit des Livres saints ; par ailleurs, ce n'est point à un homme que sont adressées ces paroles ; c'est une salutation exclusivement réservée à Marie[2]. »

Comment traduire : *κεχαριτωμένη* ? Notre version latine dit : *Gratia plena, pleine de grâce.* Et par *grâce*, on entend communément la *grâce habituelle*, la *grâce sanctifiante :* Marie est remplie de la grâce sanctifiante : elle possède la grâce sanctifiante en abondance. Elle est pleinement justifiée. Cette traduction n'est pas fausse : il y a cela au fond du participe grec *κεχαριτωμένη*. Mais nous ne pensons pas que ce soit le sens direct. La grâce, *χάρις*, dont il s'agit ici directement, est la

1. *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. IV, fasc. 19, Paris, 1943, col. 255.

2. *In Lucam, hom.* VI, P. G., XIII, col. 1815. Saint Ambroise répète la même chose dans son commentaire : *Benedictionis novam formulam mirabatur, quæ nusquam lecta est, nusquam ante comperta. Soli Mariæ hæc salutatio servabatur. Expos. in Lucam*, l. III, 9, P. L., XV, col. 1555.

faveur divine ; et nous rendons κεχαριτωμένη par : *tout enveloppée, tout investie de la faveur divine, tout agréable à Dieu.* Transposée en langage théologique actuel, l'expression équivaut bien à *remplie de la grâce sanctifiante*, de cette grâce que les théologiens appellent justement *gratia gratum faciens* : la grâce qui *rend agréable à Dieu.* Mais directement il s'agit de la grâce *objective*, de la faveur dont Dieu enveloppe sa créature. Cette faveur divine, cet amour de Dieu n'est pas un vain mot : il pose, il produit dans l'âme humaine ou dans l'ange qui en est l'objet, cet ornement surnaturel, ce décor divin que les théologiens actuels appellent la grâce sanctifiante, que les Pères grecs nomment la divinisation.

Ajoutons que l'épithète κεχαριτωμένη marque une nuance importante, un point de vue qui n'apparaît pas dans le *gratia plena* latin. C'est, en effet, un participe parfait, qui indique non une action passagère encore en cours, ou une action qui a eu lieu dans le passé à un moment donné ; mais un *état pleinement réalisé qui persévère* : Marie est constituée dans l'état de grâce, de faveur divine : elle est comblée, tout investie de cette faveur. Et rien n'indique quand a commencé cet état. Le parfait est le temps le plus convenable pour exprimer l'éternel présent. Les Pères de l'Église l'emploient couramment pour parler des processions divines, de la génération du Verbe et de la procession du Saint-Esprit. Κεχαριτωμένη est donc l'équivalent de *toute sainte* et *suggère* l'idée qu'elle a été *toujours sainte.* Si l'Évangile avait voulu signifier que Marie est devenue sainte au moment de la salutation angélique, le texte sacré porterait : χαριτουμένη. S'il avait voulu marquer qu'elle avait été justifiée antérieurement à un moment donné de sa vie, nous aurions : χαριταθεῖσα. Par l'emploi de κεχαριτωμένη, il nous permet de traduire : Marie *toute sainte* et aussi en quelque façon : *toujours* sainte. La sainteté originelle, c'est-à-dire la conception immaculée, se découvre ainsi dans la perspective de la Salutation angélique.

Ce qui est exprimé clairement, et non d'une manière plus ou moins implicite, par le mot κεχαριτωμένη, c'est que Marie était pleinement justifiée au moment où l'ange la salua. Elle n'est pas devenue sainte à ce moment ; elle l'était déjà auparavant, et d'une manière éminente. Par là est condamnée l'opinion de tous ceux qui, à travers les siècles, ont émis

l'idée que la Vierge avait été purifiée de la souillure originelle le jour de l'Annonciation. Certains Pères, plusieurs théologiens latins du Moyen-Age, beaucoup de Grecs et Russes dissidents ont enseigné, ou enseignent encore cela de nos jours. Leur opinion est en contradiction avec les paroles de l'ange. *Κεχαριτωμένη* suffit à les convaincre d'erreur et aussi les paroles qui suivent : *Le Seigneur est avec toi*, autre manière de dire : *Tu es justifiée, tu es agréable à Dieu.*

Cette sainteté de la Vierge, affirmée par le salut de l'ange est confirmée par tout ce que nous rapportent d'elle les livres saints. Rien que de saint ne paraît dans toute sa conduite, depuis la scène de l'Annonciation jusqu'à la retraite au Cénacle, où saint Luc nous la présente persévérant dans la prière en union avec les apôtres et les premiers disciples dans l'attente de l'Esprit. Bien mal inspirés ont été certains exégètes grecs des premiers siècles, qui ont voulu voir dans sa démarche auprès de Jésus aux noces de Cana, autre chose qu'un acte de délicate charité envers le prochain. Et il ne s'agit point d'une sainteté ordinaire ; c'est de sainteté héroïque qu'il faut parler dans la plupart des cas. Qu'on se rappelle non seulement son vœu de virginité, qui nous paraît être un fruit spontané de sa conception immaculée, inexplicable autrement ; mais son silence devant les soupçons qu'éveillent en Joseph les premiers signes de sa mystérieuse maternité, et surtout sa présence au Calvaire, où son âme reçoit le coup de glaive que lui avait prédit le vieillard Siméon.

III. — MARIE BÉNIE COMME JÉSUS, TOUJOURS BÉNIE

Il n'est pas sûr que l'ange Gabriel, après avoir dit à Marie : *κεχαριτωμένη*, ait ajouté : *Tu es bénie entre les femmes*[1]; mais il est certain que ces paroles ont été adressées par sa cousine Élisabeth sous l'inspiration du Saint-Esprit, au jour de la Visitation. Saint Luc rapporte, en effet, que, dès qu'Élisabeth eut entendu la salutation de Marie, l'enfant tressaillit dans son sein, et elle fut remplie du Saint-Esprit. Et élevant la voix elle s'écria : *Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni* (LUC, I, 41-42).

1. Plusieurs manuscrits parmi les anciens, comme le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*, omettent ces mots, que tous les manuscrits s'accordent à mettre sur les lèvres d'Elisabeth.

Si Élisabeth avait dit simplement : *Vous êtes bénie entre les femmes*, on pourrait croire qu'il y a dans ces paroles une simple allusion au privilège de la maternité divine et virginale, qui suffit à distinguer Marie de toutes les autres femmes. Mais elle a ajouté : *et béni est le fruit de votre sein.* La bénédiction à laquelle Marie a part est la bénédiction même qui s'applique à Jésus. Marie est bénie comme Jésus est béni, parfaitement béni ; rien en lui qui soit digne de malédiction. Il doit en être de même de sa mère. Sous le rapport de la bénédiction, celle-ci est sur le même pied que son fils. Ce parallélisme entre le fils et la mère suggère l'idée de l'exemption du péché originel et contient implicitement le dogme défini. Ici encore, nous avons dans le texte original le participe parfait : εὐλογημένη, εὐλογημένος, qui indique un état permanent de bénédiction sans limite dans le temps[1]. Marie est bénie maintenant et elle l'a toujours été, comme Jésus. Elle est εὐλογημένη de la même manière qu'elle est κεχαριτωμένη. Les deux expressions se rejoignent pour le sens fondamental. On ne peut être béni que si l'on est justifié, agréable à Dieu, revêtu de la grâce.

IV. — LA MÈRE DU SEIGNEUR

Au jour de la Visitation, Élisabeth ne se contenta pas de dire à Marie : *Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de votre sein est béni* : elle ajouta : *Et d'où me vient cette faveur que la Mère de mon Seigneur vienne à moi ! La mère de mon Seigneur* est ici évidemment synonyme de : *la mère de mon Dieu.* Le Seigneur dont Élisabeth salue la mère est bien le même que celui dont elle parle, quand elle ajoute : *Heureuse celle qui a cru : car elles sont accomplies les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur* (Luc, I, 45). Ce titre de *mère du Seigneur, de mère de Dieu*, postule pour celle qui le porte une sainteté perpétuelle,

1. Le P. Prat, *Jésus-Christ. Sa vie, Sa doctrine, Son œuvre*, éd. 5, Paris, 1933, p. 65, traduit : *Bénie êtes-vous entre toutes les femmes et béni soit le fruit de vos entrailles.* En donnant la tournure optative au second membre de la phrase au lieu de l'affirmation directe, on détruit le parallélisme et l'on atténue beaucoup la portée doctrinale du passage par rapport à Marie. Rien ne justifie cette traduction. Si Elisabeth avait voulu exprimer un souhait, elle aurait employé l'une des formes suivantes : εὐλογείσθω ou εὐλογοῖτο, εὐλογηθήτω ou εὐλογηθείη. Le P. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, éd. 3, Paris, 1927, p. 43, traduit comme tout le monde : *et le fruit de ton sein est béni.*

l'exemption de toute faute, de tout péché, de toute souillure. Une mère de Dieu ne peut être pécheresse à aucun moment de son existence. Pourquoi cela ? Parce que l'honneur de Dieu l'exige à un double point de vue. Soit qu'il considère son infinie sainteté, soit qu'il regarde à sa qualité de fils, Dieu se doit à lui-même d'écarter de sa mère toute trace de péché. S'il est vrai que le déshonneur de la mère rejaillit sur le fils, et si le péché originel est une tare déshonorante, Dieu se choisissant une mère, a dû écarter d'elle ce péché. Il l'a dû, parce qu'il l'a pu. Il dépendait de sa volonté que Marie ne contractât pas la tache originelle et fût toujours en grâce avec lui. Par ailleurs, ce qui n'a jamais été donné à un homme et ne peut l'être, le Verbe, Fils de Dieu, a été en mesure de le réaliser : il a été le créateur de sa future mère. Pouvait-il, alors que cela dépendait uniquement de sa volonté, l'englober dans le châtiment, la malédiction commune, en vertu de laquelle il prive de sa grâce, de sa faveur, tout descendant d'Adam à cause du péché de celui-ci ? Poser la question n'est-ce pas la résoudre ? En vertu de la loi naturelle inscrite au cœur de tout homme et promulguée officiellement par le quatrième commandement du Décalogue, loi qui n'est que l'expression de l'éternelle vérité, sagesse et justice, un fils ayant la faculté de créer sa mère, la fera toute belle, tout immaculée, si cela est en son pouvoir. Le Fils de Dieu, se choisissant une mère sur terre, a dû la traiter comme un vrai fils traite sa mère. S'il en avait agi autrement, son amour filial serait imparfait et gravement en défaut. Or, en lui, aucune imperfection, aucun défaut. N'est-il pas venu ici-bas pour être notre modèle et nous donner l'exemple de toutes les vertus ? Il a dû pratiquer à la perfection le précepte : *Tu honoreras ta mère*[1].

La maternité divine, si l'on y regarde de près, postule donc le privilège de la conception immaculée, de la perpétuelle sainteté. Elle le contient implicitement. L'Écriture, affirmant explicitement que Marie est mère de Dieu, n'est donc pas complètement muette sur le privilège de la conception immaculée.

1. Sur cet argument voir notre ouvrage sur *la mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, p. 641-647.

V. — LA VICTOIRE DE LA FEMME SUR LE DRAGON

Nous avons vu plus haut qu'il était bien difficile de tirer de ce qu'on appelle le *Protévangile* une preuve strictement exégétique en faveur de la conception immaculée de la mère du Sauveur. Or, il se trouve que nous avons dans le Nouveau Testament comme un commentaire inspiré du *Protévangile*. Il s'agit du chapitre XII de l'Apocalypse de saint Jean, qui nous décrit la lutte entre la femme et le dragon. Le dragon est clairement identifié par saint Jean avec le serpent de la Genèse, le tentateur d'Eve au paradis. Il l'appelle, en effet, le *serpent antique, celui qui est appelé le diable et le satan, celui qui égare toute la terre habitée* (*Ap.* XII, 9). La femme c'est la mère du Messie, de cet *enfant mâle, qui conduira toutes les nations avec une verge de fer*, que le dragon veut dévorer et qui lui échappe, au jour de son ascension, *parce qu'il est enlevé vers Dieu et vers son trône* (versets 4 et 5). Si l'enfant mâle est Jésus, sa mère est sûrement Marie. C'est contre elle qu'après l'ascension du Sauveur se tourne la rage du Dragon. Secourue mystérieusement par Dieu, elle aussi, comme son fils échappe à sa fureur : *Et à la femme furent données les deux ailes du grand aigle pour s'envoler vers le désert, vers la plage que lui a préparée Dieu lui-même* (v. 14-16 et 6). Le dragon essaye de la faire périr. *Il lance de sa bouche après elle de l'eau comme un fleuve pour la faire entraîner par le fleuve. Mais c'est en vain : la terre ouvre sa bouche et engloutit le fleuve que le dragon avait lancé de sa bouche.* Furieux de n'avoir pu l'atteindre, *il s'en va guerroyer contre ceux qui restent de sa descendance, ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus*, c'est-à-dire contre les frères mêmes de Jésus, contre les chrétiens, contre l'Église militante (v. 17). C'est la troisième phase de la lutte, lutte qui va se poursuivre jusqu'au dernier avènement du Sauveur et que le voyant va nous décrire dans les chapitres suivants.

La grande raison qui a détourné la plupart des exégètes d'appliquer à Marie ce qui est dit de la femme, ce sont les douleurs d'enfantement dont il est parlé au verset 2 : *Elle est enceinte et elle crie étant dans les douleurs et tourmentée pour enfanter.* Voilà, dit-on, qui est inconciliable avec le dogme de la virginité de Marie *in partu*. Cela n'empêche pas certains

interprètes de reconnaître que l'enfant que la femme met au monde, est le Christ en personne. La difficulté s'évanouit si l'on songe que les douleurs d'enfantement peuvent s'entendre de la *compassion* de Marie au pied de la croix, de toutes les souffrances qu'elle a endurées à cause de Jésus depuis l'Annonciation jusqu'à la résurrection du Sauveur et son ascension. Par ces souffrances elle a été associée à l'œuvre de la rédemption ; elle est devenue la mère spirituelle des hommes, mystère que Jésus a révélé avant d'expirer, en disant à Marie au sujet de saint Jean : *Femme, voilà votre fils*[1].

Que tirer de là en faveur de la doctrine de l'Immaculée Conception ? Le fait que Marie, avec le secours de Dieu, a échappé complètement aux attaques du Dragon, tout comme Jésus son fils, suggère l'idée que le démon n'a pu avoir aucune prise sur elle, à aucun moment de son existence ; que, par conséquent, elle a été exempte de tout péché. Ce n'est qu'une suggestion, un argument très implicite et très lointain ; mais moins implicite et moins lointain que celui que beaucoup de théologiens font sortir du *Protévangile.*

VI. — MARIE RACHETÉE

D'après la définition de la Bulle *Ineffabilis*, Marie a été rachetée comme les autres hommes ; mais elle l'a été d'une manière privilégiée et plus haute. En vue des mérites futurs du Rédempteur, elle a été préservée de la tache originelle. De cette préservation privilégiée l'Écriture ne parle pas directement ; mais elle affirme que Marie a été rachetée. C'est Marie elle-même qui le dit dans son cantique du *Magnificat* : *Mon âme glorifie le Seigneur et mon esprit tressaille de joie en Dieu mon sauveur* : *καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ σωτῆρί μου.* Il n'est pas inutile de noter ce point, quand on

1. Nous ne nions pas que, dans ce chapitre XII de l'Apocalypse, il ne soit question de l'Eglise militante et en particulier de la première Communauté chrétienne de Jérusalem, qui se réfugia à Pella, au-delà du Jourdain, à l'approche des armées romaines investissant Jérusalem, comme le racontent Eusèbe et saint Epiphane. Mais nous pensons que Marie, l'Eve nouvelle, est au premier plan du tableau comme type idéal et figure de l'Eglise ; que tout peut s'entendre d'elle et que certains traits (versets 14-17) ne sont applicables qu'à elle par opposition à l'Eglise militante. Sur la signification mariologique du chapitre XII, voir ce que nous avons écrit dans notre ouvrage sur l'Assomption p. 14-46.

songe que de grands docteurs ont refusé d'admettre le privilège de la conception immaculée pour la raison que si Marie avait été exempte du péché originel, elle n'avait pas eu besoin de rédemption, étant admis par ailleurs qu'elle n'a jamais commis de péché actuel. Marie, elle, affirme simplement que Dieu a été son sauveur, et son esprit en tressaille de joie à cette pensée. C'est le tressaillement de l'amour reconnaissant. Par cette expression n'insinue-t-elle pas qu'elle a eu conscience du privilège dont elle a été l'objet ?

VII. — CONCLUSION

De tout ce que nous venons de dire il ressort que l'Écriture Sainte, considérée en elle-même, dans son texte et son sens littéral, n'est pas complètement muette sur le dogme défini par Pie IX. Elle a des expressions qui suggèrent cette vérité, l'appellent, la formulent même *en quelque façon en termes positifs et quasi équivalents*. En affirmant que Marie est tout enveloppée de la faveur divine d'une manière stable ; qu'elle est bénie comme Jésus est béni ; qu'elle est la mère du Seigneur ; qu'elle a échappé à toutes les atteintes du serpent infernal, les Livres saints nous laissent entrevoir le privilège marial. *Κεχαριτωμένη, εὐλογημένη μήτηρ τοῦ Κυρίου* : ces trois appellations ne reçoivent leur sens plénier que dans la perspective de la conception immaculée. Ce que ces livres enseignent clairement, c'est que la Vierge était toute sainte, tout agréable à Dieu antérieurement à la scène de l'Annonciation.

M. Jugie.

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus fille de Saint Jean de la Croix[1]

Les fondateurs d'ordres exercent sur les destinées mystiques et apostoliques des familles religieuses à la naissance desquelles Dieu les a réservés, une influence décisive. Ces fondateurs, par le témoignage de leurs vies, entretenu dans la ferveur du souvenir, et par la richesse de leurs écrits, étudiés dans l'esprit et la fidélité, sont des sources jaillissantes auxquelles des générations viennent se désaltérer. Pour authentiquer l'œuvre de ses serviteurs, Dieu se plaît à susciter dans les ordres religieux, des saints qui réalisent intégralement l'idéal entrevu. Dans l'ordre de saint Dominique, paraît Thomas d'Aquin pour être le « champion de la foi ». Obéissant au mot de saint Ignace, François-Xavier part à la conquête des âmes, pour la plus grande gloire de Dieu.

Saint Jean de la Croix, en l'une des plus belles pages de la *Vive Flamme*, a signalé cette loi de l'économie providentielle.

« Il y a peu d'âmes qui arrivent à un degré si éminent d'union à Dieu. Il y en a cependant quelques-unes qui y sont parvenues. Ce sont surtout celles de ces personnages dont la vertu et l'esprit devaient se transmettre dans la succession de leurs disciples. Dieu, en donnant à ces chefs de familles les prémices de son esprit, leur a conféré des trésors et des gran-

1. Les références aux œuvres de saint Jean de la Croix renvoient aux éditions suivantes : *Montée du Carmel* et *Nuit Obscure de l'âme*, traduction du Père Cyprien de la Nativité, revue par le Père Lucien-Marie (Desclée de Brouwer 1942). Le premier chiffre indique le livre, le second le chapitre ; *Cantiques Spirituels* : édition critique et traduction de Dom Chevallier, O. S. B. (Desclée 1930). Le premier numéro indique la strophe. *Vive Flamme d'Amour*, traduction par le Père Grégoire de saint Joseph, 1936. *Poèmes mystiques*, traduction par le Père Lucien, Desclée 1943.

deurs en rapport avec la succession plus ou moins grande d'enfants qui devaient embrasser leur règle et leur esprit[1] ».

Si l'humilité vertigineuse du saint lui interdisait de penser à lui, ses fils et la postérité ne s'y sont pas trompés. A l'avance, il décrivait sa magnifique paternité spirituelle. « J'ai toujours pensé, déclare le Père Martin de Saint-Joseph, le 16 février 1616, au procès de canonisation, que Jean de la Croix avait reçu les prémices de l'esprit, étant le père de tant de fils spirituels présents et à venir qui sont et qui viendront en cet ordre du Carmel. Non seulement vivant, il a pu agir, mais, par ses écrits et sa doctrine, il est destiné à instruire et à consoler tous ceux qui l'écouteront ».

Il a commis une lourde inexactitude, cet historien des mystiques espagnols qui a cru pouvoir écrire (en 1867) avec sérénité : « Jean de la Croix n'a pas d'héritier[2] ». Le Carmel vivait de sa mystique. En tout cas, la paternité spirituelle de Jean s'est épanouie dans la physionomie ardente, contemplative et apostolique de Thérèse de Lisieux. Et cette affirmation s'appuie sur le témoignage même de la sainte et sur celui de l'Église. La sainte a déclaré : « Oh ! que de lumières n'ai-je pas puisées dans les œuvres de saint Jean de la Croix ; à l'âge de 17 et 18 ans, je n'avais pas d'autre nourriture[3] ». Sa maîtresse des novices était surprise de la connaissance qu'elle avait des œuvres du Docteur mystique : « Un jour, je ne sais si elle avait 17 ans, Thérèse me parla de certains passages de saint Jean de la Croix avec une intelligence si nettement au-dessus de son âge que j'en restai tout étonnée[4] ». Dans l'homélie prononcée à la canonisation de celle qu'il appelait « l'étoile de son pontificat », Pie XI reconnaissait cette filiation, en énumérant les sources de sa spiritualité : « Thérèse a puisé abondamment dans les leçons du catéchisme la pure doctrine de la foi, celle de l'ascétisme dans le livre d'or de l'*Imitation de Jésus-Christ*, celle de la mystique dans les écrits de son père saint Jean de la Croix ». L'*Histoire d'une âme* contient sept citations du *Cantique spirituel* et les plus importantes, ce qui indique que Thérèse

1. *Vive Flamme d'Amour*, II, p. 47.
2. ROUSSELOT, *Les mystiques espagnols*, p. 412.
3. *Histoire d'une âme*, p. 146.
4. Cité par H. PETITOT, *Vie*, p. 75.

avait parfaitement assimilé la doctrine substantielle du docteur mystique.

En cette année thérésienne qui marque le cinquantenaire de sa mort (survenue le 30 septembre 1897), on doit dégager Thérèse de la montagne de fleurs, de roses en papier sous lesquelles une piété mal comprise l'a ensevelie, de ce climat de faveur douceâtre et de mièvrerie insultant à sa mémoire et agaçant pour les fidèles, la présenter au monde dans sa vraie grandeur, dans ses dimensions réelles. Sans cesser d'être « l'enfant chérie du monde », elle redeviendrait, après ce décapage, ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être, un prophète de Dieu à notre génération, la porteuse d'un message[1], une voix de Dieu.

Or la Vierge de Lisieux ne peut être comprise que dans la lumière du Carmel. C'est dans ce milieu spirituel qu'elle a été attirée, qu'elle a grandi, qu'elle s'est épanouie. Par une fidélité héroïque, par les dons de sagesse et d'intelligence, elle a exploité à fond la grâce propre à cet Ordre, ce capital accumulé par des siècles : *la recherche dans le désert de la Présence divine.* Elle doit être située dans le rayonnement de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix. La séparer de ses origines, c'est la mutiler. Elle nous apparaît comme une création nouvelle de la grâce infinie de Dieu, mais aussi comme l'un des plus beaux témoins de la tradition séculaire du Carmel. « Les personnalités subsistent sous la tradition[2] ». Placés l'un à côté de l'autre, nous constaterons que Jean de la Croix et Thérèse se comprennent mieux ; que des différences apparentes cachent une ressemblance essentielle.

* * *

I. — APPARENTE OPPOSITION

Si l'on considère leur caractère et leur personnalité, leur spiritualité et leur mission, Jean de la Croix et Thérèse, à les juger sommairement et de l'extérieur, semblent différents. *Qu'en est-il ?*

1. *Omen novum*, Pie XI, Discours 18 mai 1925.
2. H. Delacroix, *Les mystiques chrétiens*, p. 357.

1. « L'enfant chérie du monde » est humaine, sympathique, attirante, très proche de nous, très compréhensive, toute préoccupée de nos pauvres vies, elle est enveloppée dans la chaleur de son sourire et elle distribue des roses. Jean de la Croix est présenté par Huysmans[1] « au bout de la route, terrible, sanglant et les yeux secs. » C'est ainsi qu'il apparaît à tous ceux qui ne l'ont pas fréquenté. Ce sont là deux odieuses caricatures. Thérèse n'est pas la sainte des roses. Elle est l'émule de Jeanne d'Arc, qu'elle a tant aimée. « J'ai été tout de suite armée chevalier. Je suis partie en guerre contre moi-même[2] ». « Je veux mourir les armes à la main ». Par ailleurs croyons-en ceux qui vivent dans l'intimité de saint Jean de la Croix et qui ont percé le secret de son âme :

Toutes les fois que je l'ai vu, il m'a paru
Très doux, comme son divin Maître.
J'ai compris que pour le redouter,
Il fallait ne pas le connaître[3].

Tous deux ont fait preuve d'un courage indomptable : au chapitre d'Almodovar, Jean parle haut pour sauver l'idéal de la réforme, et, dans l'exercice de sa fonction, la maîtresse des novices dénonce sans faiblir les illusions.

2. Poursuivons la comparaison. D'un côté, une jeune religieuse, morte à 24 ans, de l'autre, un moine, arrivé à la pleine maturité de son génie et de sa sainteté. Ne soyons pas dupes. Thérèse, dans l'espace de neuf ans, a atteint les sommets du Carmel, et, dans une frêle enveloppe charnelle, a acquis la prudence des vieillards, la sagesse surnaturelle la plus pénétrante. Le père et la fille se sont donnés à Dieu dans la fraîcheur de leur jeunesse.

Avec des fleurs et des émeraudes,
choisies aux frais matins,
nous ferons les guirlandes,
fleuries en ton amour,
et tenues enlacées par un de mes cheveux[4].

1. *En route*, p. 110-111.
2. 13 Août 1897.
3. Lucien, *Poèmes*, p. 11.
4. *Cantiques spirituels*, strophe 21.

Et la strophe du Cantique est ainsi commentée : « L'âme appelle cette jeunesse *les frais matins*, parce que si la fraîcheur du matin, au printemps, a plus de charmes que les autres moments du jour, la vertu des jeunes gens est la plus agréable à Dieu[1] ». Jean est parvenu, peut-être à 25 ans, en tout cas au moins à 30 ans, à l'union transformante.

3. Examine-t-on leurs physionomies spirituelles, ne nous trouvons-nous pas devant deux structures de sainteté? Apparemment peut-être. La vie de Thérèse s'est développée presque sans grâces extraordinaires. A peine relevons-nous quelques faveurs exceptionnelles. Des religieuses dont la perspicacité était proportionnelle à la médiocrité, qui vécurent dans son entourage, ignorèrent jusqu'au bout les étapes que leur jeune sœur avait franchies. Par contre l'existence du docteur espagnol est remplie de phénomènes mystiques.

S'il est vrai, comme le déposait Mère Agnès, au procès apostolique[2], que les manifestations extraordinaires ont été dans la vie de sa sœur tout à fait à l'état d'exception, il est non moins exact que Jean n'a jamais fait consister la perfection dans les extases, les révélations. Dans deux chapitres interminables de la *Montée*, lassants à force d'être précis, il supplie les âmes de se détacher des grâces mystiques pour rechercher l'union à Dieu dans la pureté et la simplicité de la foi. A ses yeux, et il rejoint les conclusions des psychiatres modernes, ces ravissements sont imputables à la faiblesse de la sensibilité[3]. Les états supérieurs, où éclate la vraie liberté, sont exempts de ces accidents ; dans une réflexion savoureuse, il traduit sa position : « Dieu n'est pas tant ami de faire des miracles ; quand il les fait, c'est qu'il ne peut pas faire autrement[4] ». Thérèse, dans sa vie spirituelle, dépouillée de ces accidents et réduite à l'essentiel, a réalisé le type de la vraie sainteté conçue par le docteur mystique. En définitive deux simplificateurs.

4. A vouloir poursuivre le parallèle, ne pourrait-on pas dire que Jean de la Croix est le théoricien de la mortification, du

1. *Cantiques spirituels*, 21, 2, d.
2. N° 2.332.
3. *Nuit obscure de l'âme*, II, p. 542.
4. *Montée du Carmel*, III, 31, p. 408.

rien, et voir dans Thérèse, la messagère, le héraut de l'amour, du tout ? Illusion encore... Jean de la Croix est lui aussi, et principalement le docteur de l'Amour. Si la mortification — et la plus rigoureuse — est le chemin qu'il préconise, l'Union d'amour est le but : il le rappelle 90 fois dans la *Montée du Carmel* et la *Nuit Obscure*. Et Thérèse, si elle a éliminé impitoyablement de sa petite voie les mortifications extrêmes, « l'ascétisme de grandeur », selon l'expression du Père Petitot, elle a retenu les petits sacrifices cachés, moins dangereux pour l'équilibre physique et l'orgueil spirituel, et tout aussi crucifiants. « A toutes les extases, je préfère la monotonie du sacrifice obscur[1] ». Ces petits riens, qui sont le signe de la grande sainteté, et devant lesquels s'arrêtent tant d'âmes, Jean de la Croix ne les a pas ignorés : il les a énumérés : détachement d'un livre, d'un objet, d'une cellule, d'une personne.

5. Enfin, dira-t-on, le film de leur carrière terrestre n'est pas le même et Dieu leur a confié des missions différentes. L'un est, avec Thérèse d'Avila, père, docteur et martyr de la réforme. Il parcourt l'Europe pour planter des couvents. Thérèse, elle, vit quelques années, effacée, dans la monotonie d'un carmel de province. Soit — et cependant, Thérèse, dans sa cellule de Normandie, où elle meurt de froid, s'est construit des horizons aussi vastes que le monde. Elle est « de la race de ces grands spirituels qui ont marqué de leur puissante originalité, la spiritualité catholique[2] ». Elle s'est révélée, a dit Pie XI[3], un grand maître en spiritualité, dont la voie est sûre[4], Et Pie XII, le 11 juillet 1937, à Lisieux même, parlait ainsi :

« Une petite carmélite, à peine parvenue à l'âge adulte, a conquis, en moins d'un demi-siècle, d'innombrables phalanges de disciples. Les docteurs de la loi sont devenus enfants à son école..., et, en ce moment même, il y a d'un bout du monde à l'autre des milliers d'âmes dont la vie intérieure a subi l'influence bienfaisante de ce petit livre : *L'Histoire d'une âme*. Vous êtes grande, ô petite sainte, et innombrable est votre famille spirituelle ».

1. Lettre à Mère Agnès, 1889.
2. Philipon, *Vie spirituelle*, octobre 1946.
3. *Lettre au Cardinal Vico*, 30 mai 1923.
4. Pie XI, 11 février 1923.

Si après leur mort ils ont été entraînés dans un ouragan de gloire, de leur vivant ils ont éprouvé les incompréhensions, les humiliations, les contradictions. Thérèse a eu sa sensibilité blessée par ces mille petits coups d'épingle qui font tant souffrir. Et Jean, comme le saint homme Job, a été livré aux terribles persécutions de ses frères. « S'il n'était pas mort, avouait Diégo, on lui aurait enlevé l'habit et on l'aurait chassé de la religion[1]. » « On me jettera dans un coin comme une guenille, un vieux chiffon de cuisine[2]. » La prophétie de l'homme de Dieu s'est réalisée.

La gloire — il en est ainsi de la gloire des saints — n'a fleuri que sur leurs tombes et l'apothéose n'a été leur partage qu'à Saint-Pierre de Rome. Il est rare que des ordres religieux sachent assez tôt apprécier les saints que Dieu leur envoie.

II. — AFFINITÉS

Au terme de cette première analyse, peut-on dire que « malgré leur appartenance à une même famille religieuse, leur génie soit différent[3] ? » Nous ne le pensons pas. C'est dans la même lumière que nous contemplons Jean et Thérèse, personnalités aux affinités étranges, buvant à longs traits aux mêmes sources, employant les mêmes moyens, avec un égal héroïsme, prophètes des mêmes valeurs, témoins d'une même tradition, remplissant, dans l'Église, la même fonction: maintenir l'intensité de l'amour, la sève de la contemplation au sein du Corps mystique.

1. Faut-il signaler que Jean et Thérèse sont poètes ? Pourquoi pas ? Comme Thérèse d'Avila, Jean, poète de grande race, Thérèse, au romantisme un peu usé. Ames lyriques. L'expérience mystique, de sa nature, est incommunicable. La poésie, n'est-ce pas l'effort de l'artiste pour exprimer l'inexprimable ? On chante parce qu'on a le cœur trop plein. La Bible, dans ses plus beaux livres et dans une large proportion, est poésie.

Ils ont aimé la nature et l'ont chantée...

1. Diégo, *Vie*, Bruno, p. 347.
2. *A Marie de l'Incarnation.*
3. Philipon, *Vie spirituelle,* octobre 1946, p. 409.

2. Quoique nés sous des cieux différents, l'un, sous le chaud soleil d'Espagne, l'autre, dans les brumes de Normandie, Jean et Thérèse présentent des affinités de caractère : *avides d'oubli, abîmés dans le rien, affamés de possession.*

Avides d'oubli : le Christ demande à Jean quelle récompense il choisit : « Etre ignoré, être méprisé. Et la prière de l'enfant rejoint celle du Père : « Faites que je sois oubliée comme un petit grain de sable[1] ! »

Abîmés dans le rien. Le rien est le seul chemin qui conduit à l'amour de Dieu. Avec une logique implacable, Jean l'a prouvé.

Nada... Rien... C'est le refrain de la *Montée au Carmel.* Et dans les cantiques spirituels : « Dans le cellier secret, j'ai bu de mon Aimé. A ma sortie, de toute la plaine, je ne connaissais plus rien[2] ». Et dans un autre langage, faisant appel à de gracieuses images, Thérèse définit son programme, traduit le rythme de son âme :

La rose en s'effeuillant,
sans rechercher se donne
pour n'être plus.

Mais ce sont deux fortes personnalités ne développant pas leur aventure spirituelle dans des horizons de néant. Le néant pour eux, n'est qu'une étape, un prélude à la possession. Thérèse fut une immense puissance d'aimer[3]. Jean de la Croix, à s'en référer aux graphologues modernes, fut « un grand amoureux ». Nous sommes devant deux âmes affamées de possession. Le Cantique spirituel est un appel véhément, impatient à l'Union.

« Donne-toi donc à cette heure tout de bon, te donnant tout entier à mon âme tout entière pour que tout entière, elle te tienne tout entier[4] ».

Thérèse n'est pas moins exigeante. Dans ses jeux d'enfants, elle disait : « Je choisis *tout* ». A l'heure des options décisives, elle s'écrie : « Je ne veux pas être sainte à *moitié* ». « O mon aigle adoré, je veux être fascinée ». Elle veut remplir toutes les

1. *Histoire d'une âme*, p. 134.
2. *Cantiques spirituels*, strophe 17.
3. De Boissieu.
4. *Cantiques spirituels*, strophe 6.

vocations, et elle réussit le tour de force de les réaliser toutes, en se spécialisant dans la charité. Après sa mort, elle veut encore travailler. « Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre. Non, je ne pourrai prendre aucun repos jusqu'à la fin du monde ».

3. Ils s'abreuvent aux mêmes sources : la Bible, l'Évangile.

A-t-on assez remarqué que l'œuvre sanjuaniste est toute pénétrée par la Bible, qu'elle est la traduction de l'Évangile ? « Il faut s'arrêter à ce que le Christ a enseigné, tout le reste n'est rien[1] ». Ce n'est pas de Plotin que notre saint s'est d'abord inspiré. L'esprit de Thérèse se fatigue vite à lire des traités savants, elle les ferme, ils lui cassent la tête, et lui dessèchent le cœur. Elle prend l'Écriture Sainte. Tout lui paraît lumineux. « C'est par-dessus tout l'Évangile qui m'entretient pendant mes oraisons, écrit-elle à un missionnaire ; là je puise tout ce qui est nécessaire à une pauvre petite âme[2]. »

Une objection se présente. Tous les saints ont vécu de la Bible et de l'Évangile. Oui, assurément. Mais nos deux saints, en ont eu une intelligence exceptionnelle. S'ils sont devenus pour l'Église, dans le domaine de la spiritualité, *une* parole de Dieu, c'est que, longuement, amoureusement, ils ont assimilé *la* Parole de Dieu. Ils sont devenus un fleuve, pour avoir communié à la source. Allez à l'Écriture, nous enseignent-ils !

4. Ils emploient les mêmes moyens, des moyens classiques. Ceux que Jésus a indiqués, mais au rythme de leur inégalable générosité. Privés de guides humains, ils ont atteint Dieu, dans l'obscurité de la Foi, par l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

PRIVÉS DE GUIDES HUMAINS

Ce qui nous frappe, c'est leur solitude. Dans l'histoire de la réforme, Jean est seul, effroyablement seul, si l'on excepte l'amitié de Thérèse d'Avila — et elle eut des limites. Son directeur est le Saint-Esprit. Il redoute l'impérialisme si souvent tyrannique de ceux qui veulent se substituer à Lui.

Quant à Thérèse, elle confiait que ses sœurs ne la connaissaient plus, la Providence ne permit pas qu'elle rencontrât

1. *Montée du Carmel*, II, 22, p. 248.
2. *Histoire*, 8e lettre, p. 146.

ces guides qui eussent pu l'assister. Le Seigneur fut son seul guide. Qu'elle ressemble peu à la fondatrice dont les directeurs — de tous ordres — ne se comptent pas.

Ils atteignent Dieu dans l'obscurité de la foi.

L'enfant prédestinée a appris de son maître que la foi est la divine échelle qui grimpe et pénètre jusqu'au plus profond de Dieu[1] « et que plus l'âme a de foi, plus elle est unie à Dieu[2] ». Mais, pour cette pauvre enfant, torturée par des doutes sans cesse renaissants, cette nuit de la foi ne fut pas plus aimable que l'aurore, elle fut crucifiante. Dans les eaux argentées de cette fontaine cristalline, elle ne découvrit jamais les yeux tant désirés du Christ[3]. Sa vie dans la foi fut un tunnel, terriblement noir, noir jusqu'au bout. Elle a vécu, au paroxysme, les angoisses de la nuit de l'Esprit, si subtilement décrites par saint Jean de la Croix.

La foi, seul moyen pour rejoindre Dieu, est une nuit, mais nos saints ont l'Image visible du Dieu invisible, le Christ Jésus. Choisis en Lui, prédestinés à Lui devenir semblables, ils ont à Le reproduire, à se configurer à sa mort, avant de ressusciter avec Lui et par Lui. Le chemin du Christ, c'est sa croix. Selon la belle expression du Père Lacordaire, le Calvaire est la montagne où ils ont planté leur vie, ils y vivent, ils y meurent. Jean subit la lente agonie de Tolède, dont l'évocation nous donne le frisson, Thérèse n'a pas voulu nous découvrir son martyre. Elle a écrit laconiquement : « Bien des pages de cette histoire ne se liront jamais sur la terre ». Ce silence est éloquent.

Approchons-nous de leur lit d'agonie, penchons-nous, nous recueillons la même plainte. A Duruélo, dans le désert de la Pénuéla, le Père de la réforme qui en est le Martyr, est terrassé par la maladie. « Je suis rassasié de souffrir. » A cette exclamation désolée, répond la voix agonisante de Thérèse : « Je n'aurais jamais cru qu'il fût possible de tant souffrir ».

5. Si la voie est la même, il n'en est qu'une, les dominantes de leur spiritualité sont la primauté de l'amour et le sens de la paternité divine.

1. *Montée du Carmel*, II, 1, p. 119.
2. *Ibid.*, II, 9, p. 157.
3. *Cantiques spirituels*, strophe 11.

PRIMAUTÉ DE L'AMOUR

L'amour est, pour Jean, la suprême valeur. « En définitive, nous n'avons été créés que pour cet amour[1] ».

« J'ai consacré mon âme et tout mon domaine à la cause de Dieu, je n'ai plus de troupeau à paître, je n'ai plus qu'une seule tâche : *aimer est désormais toute mon activité*[2]. Il n'y a pas d'œuvre meilleure ni plus nécessaire que l'amour ! »

Thérèse dira-t-elle plus, dira-t-elle mieux ? Qui le prétendrait ? Elle répétera : « Voilà donc ce que Jésus réclame de nous, il n'a pas besoin de nos œuvres mais uniquement de notre amour ».

Dans une époque qui devait être celle de l'Église, Thérèse situe sa conception de l'amour dans la perspective du Corps mystique. En l'une des pages les plus denses de l'*Histoire d'une âme*, dictée par l'Esprit de Dieu, toute chargée de la théologie la plus paulinienne, nous lisons ces lignes :

« Ma vocation, enfin je l'ai trouvée : ma vocation, c'est l'amour. Oui, j'ai trouvé une place au sein de l'Église, et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donnée : dans le cœur de l'Église, ma mère, je serai l'amour... ainsi je serai *tout* ; aussi mon rêve sera réalisé ».

Tous deux arrivent au terme de leur vie, ployant sous l'amour... envahis et consumés par lui, rayonnant de lui.

Voici l'œuvre qui opère l'amour,
depuis que je le connais
il transforme mon âme en lui
Je vais me consumant tout entier[3]...

Le dernier cri qu'on entend à Lisieux, le testament de Thérèse : Oh ! je l'aime, mon Dieu ! Je vous aime.

LE SENS FILIAL

La qualité de cet amour — qui définit la vie spirituelle — est d'être un attachement filial pour Dieu. Jean de la Croix eut un sens profond de l'adoption. Le plus haut degré de la vie mystique correspond à la perfection de l'adoption. Les enfants

1. *Cantiques spirituels*, strophe 28.
2. *Cantiques spirituels*, strophe 19.
3. LUCIEN, *Poèmes*, p. 148.

de Dieu sont les âmes qui sont unies à Dieu et transformées en Lui. Dans l'âme des saints, retentit la voix de l'Esprit : « Père, Père[1] ! » « L'âme, en tant que vraie fille de Dieu, est conduite maintenant par l'Esprit-Saint, comme l'enseigne saint Paul en ces termes : *Ceux qui sont dirigés par l'Esprit de Dieu, sont, enfants de Dieu*[2] ».

Thérèse redécouvre la paternité de Dieu, la filiation adoptive, la spiritualité qui jaillit de ces dogmes : « la petite voie », « Elle imite les petits bébés qui sous l'empire de quelque frayeur cachent leur tête blonde sur l'épaule de leur père ».

Si l'on trouvait ces rapprochements forcés et systématiques, pour imposer un point de vue, on pourrait inviter les sceptiques à méditer sur ces trois faits : Jean de la Croix conseille à ses jeunes novices le *Pater* comme matière d'oraison. Thérèse d'Avila, dans *Le Chemin de la Perfection*, commente longuement le *Pater*. A Lisieux, Thérèse est surprise dans sa cellule. Elle semble ravie. A quoi pensez-vous ? lui dit-on. — Je médite le *Pater*. Quelle douceur de pouvoir appeler Dieu « Notre Père », et la petite sainte fond en larmes.

Tous trois appartiennent à la même famille, — la famille des enfants de Dieu, mais le haut esprit d'oraison du Carmel leur a permis de comprendre l'essence du christianisme et de le vivre dans la logique implacable de l'amour.

Tout dernièrement, dans un article intitulé : Un nouvel âge de spiritualité, un auteur se plaisait à souligner « la profondeur novatrice du message de Lisieux[3] » : « avec une audace qui nous confond, précisait-il, la jeune carmélite se fait autour d'elle la créatrice et l'annonciatrice d'un nouveau style de sainteté ».

Nous avons voulu replacer le message de Lisieux dans la tradition du Carmel, où il prend toute sa valeur, et mettre en pleine lumière, dans l'un de ses plus éclatants succès, la paternité spirituelle de saint Jean de la Croix. Les deux aspects, aspect de tradition, aspect de nouveauté et de révolution, ne sont nullement contradictoires, ils sont complémentaires, ils s'éclairent l'un l'autre et donnent la signification totale de la voie d'enfance spirituelle. Une révolution spirituelle — si l'on

1. *Vive Flamme d'amour*, II, p. 65.
2. *Rom.*, 8, 14.
3. *Vie spirituelle*, oct. 1946, p. 397-423.

peut employer cette expression — est toujours le retour à la pureté d'une tradition, — le développement des virtualités cachées dans un germe, car dans ce domaine, rien ne peut être *absolument* nouveau.

J'aime contempler dans Thérèse de Lisieux plus que l'annonciatrice d'un nouveau type de sainteté, la synthèse vivante, harmonieuse, équilibrée, parfaitement réussie de l'idéal du Carmel. Dans notre vierge française, nous retrouvons l'ardeur prophétique d'Élie, l'élan apostolique et missionnaire de Thérèse d'Avila, la ferveur contemplative de Jean de la Croix. Elle réconcilie des courants qui ont eu tendance à diviser les Carmes : observances, contemplation ou action. Thérèse a éprouvé la nostalgie de l'apostolat effectif. Elle était attirée par Théophane Vénard. Mais, se ressaisissant dans la réflexion et la prière, elle a compris que l'aspect missionnaire de la vocation carmélitaine se place au sein même de la contemplation et dans les perspectives du Corps Mystique. On agit dans la mesure où l'on aime. « Aimer, faire aimer l'amour ».

On ne doit pas se laisser impressionner par certaines voix — pseudo-prophétiques — certains ont tendance à déprécier la vie religieuse, jugeant tout au critère de l'efficience. Leurs intentions sont excellentes mais ils oublient la hiérarchie des valeurs — dans l'ordre de la fin, la primauté de l'amour — et dans l'ordre des moyens, l'excellence irremplaçable de la prière et du sacrifice. La vie religieuse, pleinement comprise et vécue, n'est pas une évasion, elle est un engagement, une consécration à Dieu et à l'Eglise — l'exercice éminent de la vertu de force — la plus haute forme du témoignage. Elle a pour elle le signe de Dieu : des *saints*.

« Ceux qui s'acquittent assidûment du ministère de la prière et de la pénitence,contribuent beaucoup plus au développement de l'Église et au salut du genre humain que ceux qui cultivent par leurs travaux apostoliques le champ du Seigneur[1] ».

Ces hauts exemples qui viennent d'être évoqués, ces riches doctrines qui ont été sommairement analysées, nous invitent à nous rappeler que ce sont moins des techniques nouvelles — si utiles qu'elles soient — si indispensables même

1. *Pie XI*, Constitutions : Umbratibus, 8 juillet 1924.

— ni un nouveau type de sainteté qui sont à rechercher — que la pratique ardente d'un nouvel amour, dans le prolongement de cette foi qui transporte les montagnes et remporte la victoire sur le monde.

« Je connais tes œuvres, ton labeur et ta patience mais j'ai contre toi que tu t'es relâché de ton premier amour[1] ».

N'oublions jamais que l'amour est la plénitude de la loi[2] ; le nœud de la perfection[3], qu'au soir de notre vie, nous ne serons jugés que sur l'amour, et que la charité ne meurt pas[4].

Pierre BLANCHARD.

---

1. *Ap.*, 2, 1-4.
2. *Rom.*, XIII, 10.
3. *Col.* III, 14.
4. *I Cor.*, 13, 8.

LE MYSTICISME DU P. D'ALZON

d'après son Directoire

SOMMAIRE. — Le sujet est traité d'après la manière dont le P. d'Alzon parle de l'amour de Dieu dans son Directoire.

1. Amour *concret*, particulièrement attentif à Notre-Seigneur, à la Très Sainte Vierge, à l'Église.
2. Amour *profond*, fondé sur le culte de la Sainte Trinité et la présence de Dieu.
3. Amour *vivant*, entretenu par la pratique de l'oraison, un exercice intense des vertus théologales et des dévotions adaptées à ce but.
4. Amour *exigeant*, par une ascèse assez rigoureuse, qui appelle des méthodes bien proportionnées.
5. Amour *rayonnant*, qui inspire le choix de la devise *Adveniat regnum tuum* et donne le sens des activités multiples de l'Assomption.

Je prends ici le mot *mystique* au sens strict, pour désigner un ensemble de dons surnaturels qui assurent à une âme chrétienne une certaine expérience de Dieu vivant en elle. Le mysticisme est l'état spécial d'une âme qui bénéficie, consciemment ou non, de tels dons et qui y fait volontiers appel, soit expressément, soit de façon indirecte.

Les faveurs extraordinaires n'ont ici aucune place nécessaire et même une certaine défiance de principe à leur égard ne s'oppose aucunement au mysticisme authentique dont je voudrais parler, et qui réside tout entier en d'éminentes dispositions intérieures.

Celles-ci sont quelquefois connues par les déclarations formelles du sujet, ou plus souvent par la manière dont il parle de Dieu et notamment d'amour de Dieu. Cette dernière méthode est la seule possible avec le P. d'Alzon, et on se bornera ici à examiner à ce point de vue avant tout son œuvre

capitale, le *Directoire des Augustins de l'Assomption*[1], complété par quelques pages des *Méditations*[2]. Ces textes sont évidemment restreints, mais leur densité est telle que pour les comprendre il faut faire appel à autre chose que l'art de la composition oratoire ou les exigences de la prédication. Une inspiration supérieure s'y manifeste, qui assure à la vie intérieure du religieux et de tout chrétien une force spirituelle de haute valeur. Il est utile de la dégager.

C'est normalement à l'amour de Dieu qu'elle se rattache et il nous suffira d'examiner les caractères qu'il revêt dans la doctrine du fondateur de l'Assomption. Je l'envisagerai à cinq points de vue différents qui mettront en relief chacun un trait bien caractéristique : nous considérons successivement ses objets préférés, ses principes secrets, ses moyens d'entretien, ses fruits dans la personne même qui en vit, et son rayonnement sur le prochain. Par là il nous paraîtra tour à tour concret, profond, vivant, exigeant, et rayonnant, c'est-à-dire apostolique, et tout cela en vertu d'une force centrale qui est précisément le mysticisme en sa source jaillissante.

I. — AMOUR CONCRET

Le trait le plus frappant à première vue de la spiritualité du P. d'Alzon est manifestement l'insistance qu'il met à la réduire au triple amour de Jésus-Christ, de Marie, de l'Église. C'est la première phrase du Directoire : « L'esprit de l'Assomption se résume dans ces quelques mots : l'amour de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge, sa Mère, et de l'Église, son

1. Le *Directoire*, composé entre 1862 et 1866, fut adopté au chapitre de 1868. Le P. d'Alzon utilisa pour le composer une ébauche donnée en 1859 à des personnes du monde (Adoratrices du Saint-Sacrement). Mais les retouches furent importantes.

La première édition, faite seulement en 1884 par les soins du P. Picard, portait des additions qui ont été rejetées en appendice avec tout le contexte dans la nouvelle édition qui est ici utilisée et qui date de 1935. En appendice, dix compléments.

2. Les méditations publiées sont :

a. Méditations pour une Retraite, 1898, 200 p. (37 Petites méditations).

b. Méditations destinées aux Augustins de l'Assomption (dites Grandes méditations), 1903, 444 pages (36 méditations).

c. Méditations sur la perfection religieuse, 1925 (1er volume, 550 pages : de Noël à la Fête-Dieu incluse) ; 1927 (2e volume, 460 p., Méditations pour Retraites). Appelons cette troisième série en deux volumes Nouvelles méditations.

Épouse ». Toute la première partie en est le commentaire. Mais dans un autre document, solennel et bien daté, l'Instruction de clôture du Chapitre général de 1868, 17 septembre, le P. d'Alzon reprend ce thème et le développe expressément comme le point le plus caractéristique de sa Congrégation (Voir *Compléments* du Directoire, p. 15-23).

Le choix de ce triple amour est déjà suggestif et suppose des vues très nettes sur chacun de ces objets : *Jésus-Christ* d'abord, et si normal que cela soit dans le christianisme, cette insistance sur ce point fondamental et sous cette forme générale contient les directives essentielles que nous retrouverons ; *Marie* est associée à Jésus dans son activité présente, comme elle le fut en sa vie terrestre, mais sur un plan tout spirituel, et par là le P. d'Alzon entre à fond dans le mouvement de piété qui depuis des siècles va s'accentuant, portant les fidèles à aller au Christ par sa mère ; l'*Église* enfin nous présente Jésus-Christ sous un angle bien spécial, celui qui avait particulièrement enthousiasmé saint Paul, qui fit l'objet des longues méditations de saint Augustin dans la *Cité de Dieu* ou dans ses *Entretiens sur les Psaumes*, et qui se montre de nos jours d'une puissance d'attraction incomparable sous le titre de Corps mystique.

La netteté de ce choix et la profondeur de vues qui le justifient supposent dans l'âme du P. d'Alzon des lumières très hautes sur l'ensemble des mystères de foi, et sur les liens qui les rattachent entre eux ; car ces trois objets, loin d'écarter les autres points, sont, au contraire, le moyen le plus direct de les atteindre de façon vivante. En définitive, tout le *Credo* trouve ici son abrégé et rien n'est mieux adapté à son assimilation pratique par le chrétien que la triple dévotion que le fondateur de l'Assomption propose à ses religieux.

Dévotion ! Entendons-nous. Il n'a pas en vue ici une pratique pieuse au sens formel du mot. Mais il s'agit de la vertu capitale, la charité, sous sa forme la plus haute, l'*amour de Dieu*, qui est ici ramené à ce triple amour de Jésus-Christ, de Marie, de l'Église. Remarquons-le : c'est bien d'*amour* que parle le P. d'Alzon : « *l'amour envers Notre-Seigneur* », voilà sa formule de choix. Sans doute la connaissance va intervenir souvent, et sous des formes multiples. Mais toujours cette connaissance tend vers l'amour, s'achève en amour. Amour réel, amour

actuellement réalisé, vivant, concret, et précisément ce trait est bien mis en lumière par les trois objets relevés par le P. d'Alzon. Que nous sommes loin, avec l'amour de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge, de l'Église, des spéculations du philosophe ! Ni les recherches du savant, ni les agitations de l'ascète attaché à ses pratiques ne peuvent remplacer l'amour, mais l'amour peut tout remplacer, et c'est avec raison que les saints, d'une voix ferme, nous disent : Aimez, tout est là ! Le P. d'Alzon précise : « Aimez Jésus-Christ ! Aimez la sainte Vierge, aimez l'Église ». C'est Dieu que l'on aime en tout cela mais Dieu perçu comme vivant, Dieu tout proche de l'homme, de soi comme d'autrui. Il ne s'agit donc pas ici d'idée pure, de vérité abstraite, d'objets d'ordre logique ! Notre Dieu est une vraie réalité, en un sens l'unique réalité, et il appelle un amour proportionné, senti, concret, comme ces objets essentiels de notre foi : Jésus, Marie, l'Église.

Tel est le premier trait que je me plais à relever dans la spiritualité (le Directoire dit l'*esprit*) de l'Assomption, et ce trait est bien mystique. Même s'il ne suffit pas, à lui seul, à prouver le mysticisme du P. d'Alzon, il l'insinue.

Ces trois amours se réduisent en définitive à un seul, celui du Christ, qui s'impose avant tout : « En ma qualité de religieux, je suis plus spécialement le serviteur de Jésus-Christ, et toute les affections de mon cœur, toutes les puissances de mon être doivent tendre vers lui : voilà ma vie : *Mihi vivere Christus est* ». Cet amour est totalitaire et le P. d'Alzon en expose les exigences en quelques formules tranchantes qui rappellent le tout et le rien de saint Jean de la Croix : « Jésus-Christ est-il mon tout ?... Ne suis-je attaché à rien ?... » Les questions se poursuivent sur ce point ou sur les deux autres amours qui sont étroitement rattachés à celui de Jésus-Christ. « Je dois aimer pour l'amour de lui tout ce qu'il a le plus aimé. Or, les deux grandes affections de Notre-Seigneur sur la terre sont Marie, sa Mère, et l'Église, son Épouse, qu'il s'est acquise par son sang ».

Bien caractéristique encore de sa méthode est cette spontanéité qui, dès le point de départ, jette comme d'instinct le P. d'Alzon dans l'amour et le porte à y entraîner les siens ; et pour en mieux juger, il n'y a qu'à la comparer à celle de saint Ignace par exemple. Le fondateur des jésuites fut sans doute

un grand mystique, hautement favorisé dès sa conversion. Mais la méthode qu'il recommande dans les *Exercices* est avant tout ascétique, et c'est pourquoi il montre vis-à-vis même de l'amour de Dieu une certaine réserve, comme l'explique le P. Pinard de la Boullaye[1]. Celle du P. d'Alzon en est l'exact contre-pied, malgré ses exigences pratiques : d'instinct il va à l'amour, il fait confiance à l'amour, il établit sur l'amour tout l'édifice de la perfection, au lieu de le réserver pour le couronnement. Le mysticisme de cette méthode est évident. Mais ce caractère, si accusé dès le premier chapitre du Directoire, paraîtra mieux encore si l'on observe à quelle hauteur il s'élève dès le point de départ, ou bien, car l'idée est la même en dépit des images, si l'on descend avec lui aux profondeurs sur lesquelles repose cette spiritualité solide autant que vivante.

II. — AMOUR PROFOND

Il suffirait ici de citer les deux chapitres suivants du Directoire qui ont pour thème respectif : II. L'adoration de la sainte Trinité ; III. Le sentiment de la présence de Dieu. Essayons d'abord d'en dégager la substance en suivant pas à pas l'auteur de ces pages de haute inspiration religieuse.

C'est sous le titre : *Amour envers Notre-Seigneur*, que l'on trouve cette méditation sur la place que les Trois Personnes divines peuvent avoir dans notre vie. Pour le P. d'Alzon, Jésus-Christ est bien la voie unique vers Dieu. Il ne procède pas ici en philosophe, mais en croyant et en chrétien, pour qui Dieu s'est révélé en Notre-Seigneur. D'où cette entrée directe au cœur du sujet : « Suis-je assez convaincu que Jésus-Christ est mon Dieu ? »

A. Devant la divinité ainsi proposée à notre adoration en Jésus-Christ, ce qui frappe d'abord le P. d'Alzon, c'est la grandeur infinie du Très-Haut, avec laquelle contraste notre néant. Si je suis convaincu qu'il est Dieu, dit-il, « pourquoi ne suis-je pas plus pénétré de l'abîme qui sépare la perfection de son être de mon néant ?... Pourquoi suis-je encore un orgueilleux en face d'un pareil Maître[2] ?... » Qui dira tout ce que contiennent ces points de suspension pour le P. d'Alzon ?

1. Voir *Année théologique*, 1947, p. 340.
2. *Directoire*, I, ch. II, p. 17.

Les droits de Dieu étaient pour lui une obsession, pourrait-on dire. On s'en fera une idée en relisant tout ce qu'il a écrit avec tant de force dans ses méditations sur la laideur du péché, sur la nécessité de la pénitence et de la réparation : voilà pour le point de vue individuel. Mais le plan social le préoccupait aussi et la haine spéciale qu'il avait vouée à la « révolution » venait précisément de ce qu'il la considérait avant tout comme une révolte contre Dieu : « La révolution étant dans son essence la négation radicale des droits de Dieu, n'établit-elle pas une révolte perpétuelle de l'homme contre Dieu, dont il faut que Dieu, dans sa patience, finisse par triompher ? D'où il faut conclure : 1° le crime de la révolution, quand elle nie les droits de Dieu ; 2° l'obligation rigoureuse de défendre les droits de Dieu attaqués ; 3° la possibilité du triomphe momentané des méchants, triomphe dans lequel ils trouvent en fin de compte un châtiment providentiel, ne fût-ce que par la mort des sociétés empoisonnées de leurs doctrines et de leurs crimes, comme l'histoire nous le montre si souvent ; 4° la certitude du triomphe définitif de Dieu, qui prend son temps pour juger les justices mêmes : *Cum accepero tempus, ego justitias judicabo*[1] ».

Les exhortations du P. d'Alzon à la vie parfaite sont très spécialement fondées sur cette perfection de Dieu dont il avait un sens très élevé. Sans doute son exposé doctrinal en cette matière partait volontiers de la doctrine philosophique de la béatitude qu'il aimait enseigner d'après la *Somme théologique* et l'on a gardé, sinon un résumé des leçons qu'il donna lui-même aux novices sur ce point la dernière année de sa vie, du moins les méditations qui s'en inspiraient, ou leurs ébauches, qui étaient développées oralement devant la communauté en vue de l'oraison[2].

Mais le plus souvent sa pensée s'élevait ici d'un trait sur le plan surnaturel, et nous avons dans une méditation sur la perfection le thème qui répondrait le plus exactement à ses préoccupations dominantes. Il faut en citer au moins le préambule : « Au commencement de ces exercices, il est bon de placer le but que nous nous proposons. Il n'est pas autre que la perfec-

1. *Directoire*, Compléments, p. 49.
2. Voir *Nouvelles méditations*, II, p. 343-362.

tion : *Ambula coram me et esto perfectus*, dit Dieu à Abraham ; et, dans la loi nouvelle, Jésus, dès sa première prédication publique, ne craint pas de dire aux populations accourues pour l'entendre : *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* En quoi consiste la perfection de Dieu ? Dans la plénitude de son être, la beauté de son être, l'amour et le bonheur de son être. En quoi doit consister ma perfection ? 1° dans l'accroissement de mon être ; 2° dans la beauté rendue à mon être ; 3° dans la puissance de mon être d'aimer le vrai bien et d'y trouver mon éternel bonheur[1] ».

Malgré la concision des développements qui remplissent ce cadre (p. 34-40) on sent combien l'âme de l'auteur était pénétrée de ces pensées qui lui fournissaient une nourriture substantielle et familière[2]. On la retrouve en abrégé dans le Directoire, au chapitre sur le désir de la perfection qui clôt la première partie : « L'idée de cette perfection, je la trouve en Dieu même, qui est seul parfait d'une perfection absolue, et Notre-Seigneur veut pourtant que je l'imite quand il dit : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (p. 36).

B. Ce sentiment de Dieu en général, si profond soit-il, ne répond pas de tout point au mouvement spontané de son âme. Celle-ci va jusqu'aux divines Personnes, comme nous le voyons dès le chapitre II du Directoire et c'est jusque là qu'il faut aller pour se pénétrer de son esprit. Il ne se perd pas du reste en spéculations et en théories sur les hypostases. A la manière évangélique il va droit à chacune des Personnes, sans autre souci que de rendre à chacune ses devoirs avec l'aide de la grâce.

Le Père est pour lui, éminemment, dans l'ordre de la piété, le Créateur, le représentant par excellence des droits divins, le Maître Tout-Puissant, le régulateur de l'Univers[3]. Qu'on relise à cet égard les pages consacrées au Père dans son petit traité sur l'oraison. Rien de plus conforme à sa tournure d'esprit. En voici le passage le plus saillant : « Mais je dis que la contemplation de l'être de Dieu, du bien infini, qui n'est autre que

1. *Ibid.*, p. 34.
2. Dans une des méditations de la *Retraite intime*, intitulée Sentiment de la perfection, le P. d'Alzon observe que ce sentiment produit en l'âme « deux impressions : il l'écrase sous le poids d'une grande tristesse ; il l'embrase de grands désirs » (*Ibid.*, p. 167-170).
3. Voir sur ce thème, *Directoire*, Compléments, p. 49-50.

Dieu même, de ses perfections, de sa puissance, de sa justice, de sa miséricorde, nous pénétrera très certainement du sentiment de ses droits sur nous, de nos devoirs envers lui ; nous apprendra à l'adorer, à nous anéantir, à le remercier, à détester le péché, à combattre tout mal dans nos âmes. J'affirme que plus nous connaîtrons Dieu, à l'image de qui nous avons été créés, plus nous serons embrasés du désir de réaliser le précepte : *Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester cœlestis perfectus est*[1]. »

Si belle que soit cette page et les autres, peut-être préférera-t-on encore la noble simplicité de ces trois phrases du Directoire : « Jésus-Christ est mon Dieu, et il n'est descendu sur la terre que pour m'apprendre à adorer *son Père en esprit et en vérité*, après avoir réconcilié le monde avec son Créateur offensé. Quels sentimensts ai-je pour Dieu le Père, auteur et principe de tout bien et de tout don parfait ?... Quelle idée me suis-je faite de l'hommage, du culte, de la bénédiction, de la gloire que je lui dois, en union avec l'adoration et la gloire que lui rend son Fils Jésus[2] ?... »

A propos du Fils et du Saint-Esprit on pourrait bien citer le même opuscule sur l'oraison, de large envergure. Mais ici encore le Directoire dit tout avec une force de pénétration supérieure. Le Fils est l'envoyé du Père et la voie vers lui : « La vie éternelle des anges et des saints consiste à connaître le seul vrai Dieu et Jésus-Christ qu'il a envoyé pour se manifester aux hommes. Dieu le Père a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique ; quand me donnerai-je tout entier sans réserve et sans partage à Dieu, en union avec son Fils et dans l'amour que ce Fils allume dans mon âme par son Saint-Esprit ? L'amour qui unit Dieu le Père et Dieu le Fils est Dieu lui-même, et c'est par cet amour, qui est le Saint-Esprit, que je puis aimer Dieu ; car l'amour de Dieu a été répandu dans nos âmes par le Saint-Esprit qui nous a été donné. Dieu le Père m'a donné son Fils ; Dieu le Fils s'est donné à moi et m'a donné l'amour qui l'unit au Père ; il m'a fait le temple de cet amour[3]. »

---

1. *Directoire*, Compléments, p. 41.
2. *Directoire*, I, ch. II, p. 17-18.
3. *Ibid.*, p. 18.

Tout ce que dans la suite le P. d'Alzon va développer sur les mystères de Jésus-Christ trouve ici, non pas son résumé, mais la lumière profonde qui l'éclaire. C'est parce que Jésus est Dieu et Fils de Dieu que les moindres actes de sa vie, ses moindres gestes, ses moindres paroles ont une portée infinie. Et pour en comprendre quelque chose, il faut avoir de sa divinité un sentiment profond qui dépasse la simple foi et appelle l'intervention de l'amour et même son exaltation par l'Esprit-Saint.

L'Esprit-Saint est le principe direct de l'amour, d'autant qu'en Dieu il représente l'Amour : « Mon cœur est un sanctuaire où Dieu a déposé son amour, qui est Dieu. Que doit être mon cœur, et où trouverai-je désormais une place pour un sentiment qui ne peut être embrasé par l'amour de Dieu ? Dieu le Père, après m'avoir créé, m'a donné son Fils. Dieu le Fils se donne à moi pour m'apprendre à connaître et à adorer son Père, et me donne son Esprit, qui est Dieu, qui suppléera à mon ignorance et criera en moi : Mon Père ! Mon Père ! Mais quand commencerai-je à entrer dans cette nouvelle voie ?... Quand céderai-je au torrent d'amour que la Sainte Trinité verse en moi ?... Quand irai-je au Père, au Fils, au Saint-Esprit, par Jésus-Christ, avec lui et en lui ?... Quand rendrai-je à Dieu tout-puissant tout honneur, toute gloire, et dans le temps et dans l'éternité[1] ? »

Nous voilà en plein mysticisme, le plus pur qui soit ; un admirable écho de saint Paul et de tous les écrits apostoliques. Et qu'on ne dise pas : c'est le dogme pur et simple. Oui, c'est le dogme, mais traversé par un puissant mouvement de vie qui soulève les âmes et les entraîne aux plus hautes réalisations. Et puisque nous analysons l'esprit de l'Assomption, en voici ce que j'appellerai le centre vital : l'adoration pieuse, aimante, pratique des Trois divines Personnes. L'amour de Notre-Seigneur recommandé par le P. d'Alzon comporte cela éminemment. Qui osera nier qu'un tel amour ne fût profond dans le fondateur de l'Assomption ? Lequel de ses fils pourra penser qu'il n'est pas invité à y tendre lui-même ?

C. Le caractère mystique de ces pages trouverait une confirmation, si elle était nécessaire, dans le chapitre suivant

1. *Ibid.*, p. 18-19.

qui fait corps avec les deux premiers et achève de fixer en ses principes vitaux l'esprit de l'Assomption. Il est intitulé : *Sentiment de la présence de Dieu.* On sait que la mystique véritable comporte essentiellement une certaine expérience de Dieu et celle-ci s'appuie directement sur une présence. Les mystiques l'ont souvent analysée. Même sans la décrire, les saints l'ont éprouvée en quelque manière et en ont vécu. Le P. d'Alzon fait totalement abstraction de sa propre personne, mais il lui eût été impossible d'écrire cette page sans une expérience de Dieu que l'on sent sous-jacente à chaque alinéa.

Contentons-nous de quelques extraits. Les pensées sont une simple reprise de données que nous venons de rencontrer partout, observées ici à un point de vue nouveau, celui de la présence. Du reste, la pensée du P. d'Alzon est moins repliée sur lui-même pour analyser ses impressions, que tournée vers Dieu pour le contempler avec amour. Il ne s'agit pas en effet pour lui de théorie, mais d'une doctrine vivifiée par la charité du Christ, et du Christ envisagé comme Dieu, ainsi qu'il l'expose dès le début du chapitre en quelques mots lumineux, précis comme un mot d'ordre : « Je dois penser sans cesse à ce qui a toute l'affection de mon âme. Si j'aime Notre-Seigneur, je dois penser sans cesse à lui ; mais puisqu'il est Dieu, c'est surtout comme Dieu que je dois avoir sans cesse sa pensée présente à l'esprit et au cœur. Jésus est mon Dieu, et, comme Dieu, il est la plénitude de l'être : c'est en lui que nous avons la vie, la respiration et toutes choses ; c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous sommes[1] ».

Sans vouloir trop systématiser ces pages, que l'on sent, malgré l'élévation de la pensée, traversées par une puissante inspiration religieuse, on peut y distinguer quatre aspects de la divinité tour à tour fixés et profondément saisis par une âme qui vibre à l'unisson de l'Esprit et qui veut communiquer au lecteur sa propre conviction.

C'est en l'*Etre Parfait* que doit vivre l'âme religieuse, dans le sentiment de son propre néant : « Il est la perfection infinie, la beauté par excellence, et cette beauté de son être, il la marque sur nos âmes : *Signatum est super nos lumen vultus tui.* Or le péché a souillé cette âme créée à son image, et le meilleur

1. *Ibid.*, p. 20.

moyen de réparer cette beauté perdue est de me tenir sous le poids de mon néant et de me laisser aller à l'action divine de la grâce par une attention constante à la présence de Dieu... Suis-je convaincu, autant que je puis l'être, par la foi, de la plénitude de son être, et, si le puis dire ainsi, de la plénitude de mon néant ?... »

On se tiendra aussi devant Dieu considéré comme *Créateur de l'Univers* : « Je ne touche à rien que je ne touche à une œuvre de Dieu, à une possession de Dieu. Tout me rappelle Dieu ou du moins devrait me le rappeler. Suis-je fidèle à cette voix de tous les êtres qui me ramènent vers leur auteur ?... Avec quel respect suis-je en présence d'un Dieu qui me voit toujours ? Avec quel amour et quelle reconnaissance suis-je en présence d'un Dieu qui m'a tout donné ?... »

La présence du divin *Exemplaire* n'est pas moins émouvante ni moins entraînante : « Dieu est la beauté infinie, et cette beauté, il a voulu la communiquer à mon âme ; mais le péché originel l'a détruite une fois, le péché actuel la détruit tous les jours. Dans son ineffable bonté il veut me la rendre, cette beauté primitive, par sa grâce, et il veut aussi que je travaille à la recouvrer par mes efforts... Ai-je mis mon effort, mon étude, à m'unir tellement à Dieu par la pensée, que, *m'attachant à Dieu, je ne fasse qu'un esprit avec lui*, selon la parole de l'Apôtre ?... »

Enfin voici la *Fin dernière* elle-même atteinte en quelque manière par l'âme chrétienne à qui le Christ a prêché les béatitudes : « Dieu est la bonté par excellence, le bien suprême ; c'est à le posséder dans l'éternité que doit consister mon bonheur. Mais si ma félicité est dans la possession d'un pareil bien, pourquoi n'en suis-je pas plus préoccupé ici-bas, pourquoi n'y pensé-je pas sans cesse ?... Pourquoi mes pensées s'égarent-elles ailleurs ?... Pourquoi, pour posséder le don parfait, ne deviens-je pas parfait moi-même ?... Seigneur, faites que je marche sans cesse en votre présence et qu'ainsi j'arrive à la perfection ! »

On le voit, nous sortons ici des cadres habituels relatifs à la présence de Dieu. Le P. d'Alzon ne cherche pas à la prouver par des arguments en règle. Il la suppose admise, par la raison ou par la foi. Mais il demande qu'on en vive de fait, qu'on s'en laisse pénétrer à fond, pour activer le mouvement de l'âme

vers la perfection. Ici encore on ne peut douter qu'un mysticisme profond ait inspiré ces pages, et le fait que leur auteur y insiste, non pas sur une méthode pratique, mais sur un esprit riche de doctrine et de vie, loin de s'y opposer, confirme au contraire cette conclusion. Il ne s'ensuit nullement d'ailleurs que, dans la pensée du Père, les méthodes ne soient pas nécessaires ; elles ne sont pas l'essentiel. Pour lui, l'essentiel est l'union à Dieu présent, sous quelque forme qu'il soit envisagé selon la culture de l'âme ou les inspirations de la grâce. Cette tendance perpétuelle du P. d'Alzon vers les profondeurs de Dieu dans cette atmosphère d'oraison est un signe manifeste d'une action éminente de Dieu même, celle que la théologie reconnaît aux dons supérieurs de l'Esprit, aux dons mystiques. D'ailleurs, loin d'exclure la vie, ils la soutiennent, en avivant l'amour.

III. — AMOUR VIVANT

La spiritualité de l'Assomption est centrée sur l'amour et sur un amour mystique au sens propre et fort du terme. Comprenons bien d'ailleurs ce mysticisme et ne le confondons pas avec les caricatures qu'on en donne couramment. A vrai dire, à le voir agir, se dépenser avec une certaine fougue que les timides jugaient intempérante, le P. d'Alzon paraissait être un homme d'action plus qu'un homme d'oraison. Mais une activité même absorbante n'exclut pas toujours la vie de prière, et même elle la suppose quand il s'agit d'un véritable apostolat. Saint Paul fut éminemment un actif, et qui soutiendra qu'il n'y avait pas à la base de son action une vie de prière intense ? On peut même dire qu'il fut un mystique au sens fort du terme. Il le fut moins apparemment que saint Jean, avec son tempérament propre, très différent de celui du disciple bien-aimé, semble-t-il, mais avec autant de sublimité, témoin tant de pages de ses Épîtres[1]. L'activité des plus grands saints trouve sa source dans les pénétrantes intuitions de leur âme profondément unie à Dieu. Parmi les docteurs, saint Augustin en est le type achevé : jamais personne n'a

1 Voir J. Huby, S. J. *Les mystiques paulinienne et johannique*, Collection *Les grands mystiques* (vol. I), 1947.

tant agi, combattu, parlé, écrit, et c'est son mysticisme manifeste qui est le soutien de ce travail surhumain. On peut le comparer à saint Bernard, qui semble plus mystique par son monachisme et ses préoccupations courantes directement spirituelles, et cependant quelle activité chez l'abbé de Clairvaux ! On opposerait de même saint François de Sales et saint Vincent de Paul, si différents de tempérament, même spirituel, et néanmoins conduits l'un et l'autre par des grâces éminentes de lumière et d'amour, qui seules expliquent leurs intuitions et leurs réalisations respectives.

Dans l'entourage même du P. d'Alzon, nous voyons un P. Pernet, d'un tempérament timide, qui trouva dans une vie de piété éminente les forces supérieures qui lui ont permis de créer une œuvre de charité extraordinairement active, mais soutenue par une très haute spiritualité. Le P. d'Alzon était par nature porté à l'action, et cette tendance aurait dégénéré sans ce correctif puissant d'une vraie vie de prière. Il fut préservé des excès de l'action par une force supérieure qui orienta toutes ses énergies vers Dieu, vers les trois amours qui, pour lui, traduisent le mieux l'amour de Dieu, l'incarnant en quelque sorte. Son génie propre est là, dans cette découverte d'un triple objet qui réalise en perfection la vitalité du christianisme. Il y a chez lui aussi un vrai mysticisme, très éloigné de ce que Bremond a appelé de nos jours l'état de prière ou « la prière pure », tout entier tourné vers l'action, et d'abord vers cette activité intérieure qui est la vie de prière, l'oraison, la vie contemplative sous ses formes les plus traditionnelles, car le P. d'Alzon, si préoccupé qu'il fût du progrès, de l'avenir, était rattaché par les fibres secrètes de son âme au passé chrétien le plus pur, celui de l'antiquité, celui des Pères, dont le christianisme était à la fois très simple et très vivant.

Examinons cette vitalité en certaines pratiques bien propres à caractériser une spiritualité, l'oraison, les vertus, les dévotions, la liturgie.

1. L'*oraison*. — Le P. d'Alzon a laissé sur l'oraison une petite circulaire de 1874, annexée au Directoire (p. 38-48), qui nous renseigne à merveille sur l'essentiel de sa pensée.

Le point capital n'en est pas la *méthode*, dont il ne nie pas du reste l'utilité et même la nécessité. Comme toute activité humaine, cette forme de prière « a sa science et par conséquent

elle a une méthode basée sur les enseignements des saintes lettres, la doctrine et l'expérience des saints ». Et il ajoute : « Une méthode d'oraison est indispensable » (p. 38-39). Cependant il n'insiste pas sur le choix, tout en proposant celle que saint François de Sales a décrite dans l'*Introduction à la vie dévote*, qui sans doute l'a séduit par sa simplicité. Il paraît attacher plus d'importance au choix des sujets et il pense même à en fournir lui-même pour l'année entière. Ce projet n'a pas été réalisé et, bien entendu, ce choix n'aurait pas été exclusif. Du reste, le Directoire tout entier peut être considéré lui-même comme un guide général fournissant des thèmes d'oraison, notamment la première partie au point de vue doctrinal et la deuxième partie au point de vue moral. Ce sont là au moins pour le fondateur de l'Assomption les thèmes majeurs qui sont destinés à alimenter la vie intérieure du religieux formé à son école, et on ne saurait trop y revenir.

Les directeurs spirituels ont besoin de *principes* touchant l'oraison. Le P. d'Alzon les met à l'école de saint Jean de la Croix et de saint François de Sales. « L'un appartient à un ordre contemplatif, observe-t-il, l'autre a vécu au milieu des travaux apostoliques » ; mais, ajouterons-nous, ils sont tous deux grands mystiques. Ailleurs, le P. d'Alzon met ses fils spirituels à l'école de saint Thomas, et de fait il lui emprunte maints sujets d'oraison[1]. Mais c'est à saint Augustin qu'il s'adresse pour fixer l'esprit de son oraison et voilà ce qui le préoccupe avant tout. Il le dit en propres termes : « Vous voulez que je vous expose ce que je n'ose appeler l'esprit de notre oraison. Je tenterai de vous en dire quelques mots, autant que je puis comprendre cet esprit » (*Compléments*, p. 40).

Ce souci de l'esprit, presque au détriment de la méthode, dénote une tendance bien mystique. D'ailleurs le P. d'Alzon s'en explique lui-même avec grande netteté, d'abord dans la XVe des Grandes Méditations (p. 175-201). Le texte en est tout entier, à l'exception de quelques lignes, emprunté à saint Augustin, aux *Confessions*, l. I, ch. IV-V ; l, IV, ch. IX-XI) et aux *Mœurs de l'Église catholique*, ch. X-XIV. Toutes ces pages, d'inspiration assez différente, se rejoignent dans la

1. On en a publié une quarantaine en appendice des *Nouvelles Méditations*, vol. II, p. 343-451.

tendance franche à procurer directement l'union à Dieu, selon le mot du psaume mis en exergue : *Mihi adhærere Deo bonum est* (Ps. LXXII, 28). Cette tendance est considérée ici par le P. d'Alzon d'abord dans l'effort qu'elle suppose (p. 176-181), puis dans la séparation qu'elle opère, pour permettre à l'âme de s'élever (p. 191-187), enfin dans la béatitude qu'elle produit en l'âme assez détachée pour contempler en quelque manière les divines Personnes (p. 183-201).

Ce dernier thème est particulièrement cher au P. d'Alzon et la forme la substance de la circulaire de 1874. Redisons-le, ce n'est pas une méthode qu'il faut y chercher, c'est un *esprit* que j'appelerai éminemment contemplatif, car il tend en définitive d'une union intime avec les divines Personnes que seule peut produire une vraie contemplation. Il ne s'agit pas d'extase mais à une foi pénétrante vivifiée par la charité, sans d'ailleurs supprimer l'espérance. Au Père sont ici rattachés tous les attributs divins. Le Fils assume l'œuvre de la Rédemption, qui d'ailleurs est bien mise en relation étroite avec sa condition de Verbe, Vérité de Dieu. Le rôle du Saint-Esprit n'est pas moins important, non seulement parce que l'amour achève tout, mais parce qu'il est la force de toutes les réalisations spirituelles, depuis la domination des tendances inférieures jusqu'à l'épanouissement de la vie divine. Tout cet exposé chez le P. d'Alzon est loin d'être une pure théorie. On y sent vibrer une charité ardente et de nombreux traits décèlent le maître familier des épreuves intérieures décrites par les saints. Ainsi on reconnaîtra le style de saint Jean de la Croix en cette remarque si juste : « Que, pour rendre notre oraison plus parfaite, notre amour moins indigne de Dieu, nous cherchions Dieu dans la nudité de l'intelligence et de la volonté, c'est ce qui me paraît ressortir de toute la doctrine des saints » (p. 44).

La substance de cette doctrine est admirablement concentrée dans le court chapitre du Directoire sur l'oraison, dont voici l'essentiel : « L'oraison est une lutte entre Dieu et l'âme, jusqu'à ce que l'âme, subjuguée par Dieu et purifiée par toutes les épreuves qu'il plaira à Dieu de lui imposer, arrive à l'union parfaite, autant qu'elle peut subsister ici-bas entre notre néant et l'Etre infini. Je ne dois donc pas trouver étonnant que l'oraison me cause de la fatigue, de l'ennui, du dégoût, des sécheresses, de la souffrance ; mais il importe de surmonter

toutes ces difficultés et d'aller à Dieu comme il veut que j'aille à lui » (p. 93).

L'importance attachée ici aux purifications spirituelles ne doit pas faire oublier l'orientation de toute cette doctrine, qui est bien contemplative : le terme de toute la vie d'oraison. est Dieu même contemplé et possédé dans une union d'amour L'inspiration générale reste donc profondément mystique et les appels à la lutte et à l'ascèse dont cet exposé est parsemé n'y contredisent pas, au contraire, si on les laisse à leur vraie place qui, dans l'ordre de la valeur, est subordonnée et auxiliaire, même si pour la réalisation concrète et pratique, c'est par cette porte qu'il faut entrer dans la voie de la perfection. La sainteté ne consiste pas tant en une perfection de l'homme en soi que dans l'intimité avec Dieu, et un Dieu qui est Père, Fils, Esprit-Saint.

2. *Les vertus fondamentales.* — Si l'oraison est le foyer par excellence de la vie intérieure, les *vertus théologales* en sont la vraie lumière et la chaleur. Le P. d'Alzon les a mises bien en évidence dans son Directoire et l'on peut dire qu'elles sont pour lui le vrai soutien de tout l'édifice de la perfection.

Les vertus morales y sont groupées de façon très apparente autour de la foi, de l'espérance, de la charité. Ce rattachement n'est pas purement matériel ni même vraiment doctrinal ou intellectuel. Il est plutôt mystique, fondé sur des liens spirituels très profonds.

La *foi*, aux yeux du P. d'Alzon, non seulement nous révèle le monde surnaturel, mais elle nous introduit au cœur des mystères et en quelque manière au sein de la Trinité ; il le répète sans cesse. Il peut donc et il doit aussitôt recommander l'*humilité* avec une insistance très spéciale : « De toutes les vertus, la plus indispensable aux religieux de l'Assomption est certainement l'humilité ; car s'il est vrai, comme dit saint Paul, que la science enfle, il est incontestable que nous sommes exposés à de très grands dangers, à cause des travaux auxquels nous serons employés » (p. 44). La « science » qu'il a ici en vue embrasse même la science divine du surnaturel qui doit caractériser les « travaux » directement ordonnés à l'extension du Règne de Dieu, auquel il convie ses religieux.

L'*obéissance*, troisième vertu religieuse, est aussi rattachée à la foi, non pas en tant qu'annexe de l'humilité, comme on

l'aurait attendu, mais en tant que sacrifice, nous associant au sacrifice du Verbe, qui a éternellement accepté l'Incarnation par obéissance « à la volonté de Dieu le Père ». Voilà le trait fondamental du chapitre sur l'obéissance ; on en voit la tendance franchement théocentrée et mystique.

L'*espérance* est, elle aussi, proposée au religieux de l'Assomption sur un plan très élevé, qui déborde le cadre ordinaire de la vertu pour le situer dans le domaine des dons, car il s'agit pour eux avant tout ici de mettre leur « confiance en Dieu seul », jamais dans les moyens humains ». Non pas qu'on puisse négliger ceux-ci, ce qui serait tenter Dieu, mais il faut avant tout poser « le principe d'une confiance absolue envers Notre-Seigneur » (p. 51). Aussi à l'espérance ainsi conçue est normalement associé l'*esprit de prière* et le P. d'Alzon peut écrire : « La vie des religieux assomptionistes sera une vie d'oraison, de recueillement et de présence de Dieu. — La prière doit être leur arme par excellence » (p. 57). Toutes les formes de prière sont recommandées, mais les traits mystiques y dominent avec la confiance, la reconnaissance, le désir de Dieu. — La *pauvreté* religieuse vient à point confirmer cette tendance, en poussant au total détachement du créé par « estime de la possession de Dieu » (p. 61).

La *charité* est évidemment le cœur de cet exposé. Le chapitre ici débute par une sorte d'introduction qui forme peut-être la première rédaction et s'achève sur ces lignes capitales : « Comme Dieu est amour, selon la parole de saint Jean, et que celui qui demeure dans son amour demeure en lui, nous demanderons sans cesse à l'Esprit d'amour, qui procède éternellement du Père et du Fils, de nous unir d'un lien indissoluble à Dieu, à Jésus-Christ, à son Église, à nos frères et à toutes les âmes qui nous sont confiées » (p. 64-65).

Le P. d'Alzon pose ensuite des principes spécialement adaptés à l'amour de Dieu : demeurer en Dieu par la charité ; compter sur la grâce, tendre à l'union ; pureté nécessaire. Tout cela est de très haute inspiration religieuse. Et il en va de même de l'amour du prochain, que le P. d'Alzon considère sous un angle très élevé dans le Christ et dans l'Église.

Cet ardent mysticisme se retrouve dans les vertus rattachées ici à la charité : l'esprit de *sacrifice*, la *chasteté*, la *mortification* qui est à la fois une arme, un moyen de conquête, un signe

d'amour ; enfin, le *zèle apostolique* est le fruit de l'amour, qu'il s'agisse de Dieu et du prochain, et le P. d'Alzon y pousse les siens avec un enthousiasme débordant.

3. *Dévotions.* — La vitalité de l'amour de Dieu chez le fondateur de l'Assomption s'affirme encore en dévotions particulières. Les trois amours de base, décrits par le Directoire, ont comme un centre, l'*Eucharistie.* Ne voyons pas là une simple pratique de piété. C'est une pensée doctrinale très pénétrante qui en est le soutien. Le chapitre sur ce point annoncé par le P. d'Alzon pour le Directoire n'a pas été composé ou a été égaré. Les pages qui y furent introduites par le P. Picard pour le remplacer répondaient bien à cette inspiration[1]. On en trouvera en tout cas une expression garantie dans la XVIe des *Grandes Méditations.* Le P. d'Alzon, selon sa méthode favorite, y situe d'abord l'eucharistie au cœur des principaux mystères de la religion : « L'Eucharistie est le mémorial de toutes les merveilles de Dieu : — de la Création par la transsubstantiation ;— de l'Incarnation par cette manière dont Jésus-Christ apparaît sous les espèces consacrées ; — de la Rédemption, par la double consécration du Corps et du Sang ; — de la Résurrection par le gage qui en est donné[2] ». En fait, il se contente en cette méditation d'envisager l'Eucharistie comme « principe d'une vie nouvelle d'adoration, d'imitation, d'expiation, d'union » (p. 202-213). Elle s'achève, comme il est normal, en vrais élans mystiques : « Comme le religieux participant au corps et au sang de son Dieu peut s'écrier mille fois plus que l'épouse des *Cantiques : Inveni quem diligit anima mea, tenui eum, nec dimittam* ; j'ai trouvé celui que mon âme anime, je le tiens et je ne le lâcherai pas[3] ».

La vie réelle mais cachée du Christ vivant dans l'Eucharistie était, pour le fondateur de l'Assomption, un aspect particulier de sa vie dans l'Église, et, aux yeux du P. d'Alzon, l'amour pour elle n'est qu'une forme de l'amour pour le Verbe

---

1. On les trouve maintenant dans l'appendice du *Directoire*, p. 7-12. Ce texte, si beau soit-il, reste d'une authenticité douteuse tant qu'on n'aura pas retrouvé le manuscrit du P. d'Alzon, ou une copie certifiée véridique.

2. On a publié une série de sept autres méditations sur l'Eucharistie dans les *Nouvelles Méditations* (I, p. 493-525), et divers plans d'instruction.

3. *Grandes Méditations*, p. 212.

incarné. C'est à ces hauteurs que se tenait habituellement sa pensée, parce que son cœur était bien là. Sa dévotion à la papauté, et même à la personne vivante du Pape, n'avait rien de sentimental, humainement parlant ; mais elle était fondée sur cette conviction de foi que l'Église est la patrie des âmes que Dieu anime de son esprit : « Je dois aimer tout ce qui la fait vivre : son chef visible, Notre Saint Père le Pape, qui depuis saint Pierre, est la pierre inébranlable sur laquelle l'Église est bâtie. Mon amour pour Jésus-Christ doit s'étendre particulièrement à son Vicaire sur la terre. Je dois aimer toute la hiérarchie ecclésiastique et beaucoup prier pour que ses membres aient les secours et les grâces nécessaires à leur mission. Je dois aimer les âmes qui dans les flammes du purgatoire se purifient pour être dignes de jouir de la vue de Dieu. Je dois aimer et invoquer les âmes des justes qui régnent avec Jésus-Christ dans l'Église triomphante. Mon amour doit unir ces diverses parties de la même Église[1] ».

La tendance profonde de cette dévotion envers l'Église se trouve exprimée encore en une page récemment publiée du P. d'Alzon[2]. C'est une lettre de 1868 consacrée à l'*Adveniat regnum tuum* et spécialement aux obligations actuelles de l'Église sur le plan social, où il rappelle, selon sa doctrine familière, le rôle du Fils de Dieu incarné. Celui-ci est inséparable de celui du Père et du Saint-Esprit. Il faut encore citer cette page magnifique, dont la substance nous est familière, mais qui achève de fixer un esprit :

« Notre devise : *Adveniat regnum tuum*, nous donne cette pensée générale (qui doit grouper en faisceau tous les efforts dispersés en des œuvres très diverses). Nous souhaitons concourir, autant qu'il dépend de nous, à l'avènement du règne des trois personnes de la Sainte Trinité, et, par là, nous combattons les trois grandes erreurs des temps modernes. Nous voulons aider à procurer :

« 1° Le règne de Dieu le Père. On ne veut plus de Dieu, on nie son existence, on professe la morale indépendante et on repousse la Providence divine. De là, les ébranlements de la société. La proclamation des droits de Dieu, de son souverain

1. *Directoire*, p. 33.
2. Voir *Lettre à la Dispersion*. 1925, p. 746-748.

domaine sur toutes les créatures, est notre premier devoir.

« 2° Le règne de Dieu le Fils qui s'est fait homme et qui est, comme homme, le roi de l'humanité régénérée. Son règne est le règne de la vérité révélée ; son royaume est l'Église, où Jésus-Christ, Verbe éternel, vit d'une triple vie parmi nous par la prédication de la vérité, par le Saint Sacrement, par son Vicaire, le Souverain Pontife. Vous voyez quelle seconde série de devoirs découle de ces principes : c'est la défense de la vérité révélée ; le culte de l'Eucharistie, le dévouement au Saint-Siège.

« 3° Le règne du Saint-Esprit, qui, par la grâce, nous introduit dans le monde surnaturel de la sainteté et nous en propose le modèle humain le plus parfait dans la sainte Vierge son épouse. La proclamation de l'ordre surnaturel, l'imitation des vertus de la sainte Vierge, le service des Congrégations de femmes qui nous demandent aide et appui, telle est la troisième série de devoirs auxquels, pour être fidèles à notre devise, nous devons nous consacrer.

« Règne de Dieu le Père dans l'univers, règne de Dieu le Fils dans l'Église, règne de Dieu le Saint-Esprit dans les âmes telle doit donc être, ce me semble, la pensée mère de la famille de l'Assomption[1] ».

Nulle part peut-être le P. d'Alzon n'a marqué d'une manière plus nette le caractère vivant de son amour pour le Christ, qu'il le considère en Dieu son Père, en l'Église son corps, dans les âmes soumises à son Esprit comme l'était Marie, sa Mère et la leur.

Le mysticisme de telles pages est manifeste. On en trouverait une confirmation dans le culte du P. d'Alzon pour la liturgie et en particulier pour la psalmodie chorale de l'office. Cette pratique religieuse traditionnelle ne l'attire pas seulement par son caractère médiéval. Il y voit une forme d'apostolat et surtout un exercice de vie contemplative : « L'Office sur la terre, c'est la fonction des anges dans le ciel : ils louent Dieu avec les inspirations de Dieu. Que fais-je de moins quand je loue Dieu avec les paroles de l'Écriture, avec les prières autorisées par l'Église ? Je dois apporter à la récitation de l'Office une préparation angélique[2] ».

1. *Loc. cit.*, p. 746.
2. *Directoire*, p. 120.

Sans doute, cela peut être réalisé en privé, mais le P. d'Alzon a bien en vue la récitation en commun de « cette prière solennelle qui est la prière publique par excellence ». Le lieu, les rites extérieurs, la communauté ajoutent beaucoup aux paroles.

Mais plus que tout, c'est la manifestation plus nette de la vie du Christ dans l'Église qui donne à cette prière commune sa valeur spéciale, et ceci encore repose sur une certaine vue contemplative de sa présence. Contemplation active, ou mieux « opérante[1] », mais combien efficace ! Comme elle se prolonge sans fatigue, si vraiment elle est un exercice de vie contemplative ! Et comme elle peut sanctifier toute l'activité courante, si elle est répartie selon les heures rituelles, au moins dans les grandes lignes ! Et que nous sommes loin ici de cette « prière pure » que des théoriciens ont voulu placer au sommet des voies d'oraison ! Rien n'est plus utile contre ces rêveries et contre les illusions morbides du quiétisme. Autant de déformations que le P. d'Alzon aurait bousculées sans pitié et dont il préserve par le puissant dynamisme de sa spiritualité aussi active qu'élevée.

IV. — AMOUR EXIGEANT

Je m'étendrai moins sur les deux autres caractères annoncés de l'amour qui anime le P. d'Alzon envers Dieu, car il s'agit moins là de prouver son mysticisme que d'en exposer la nature en écartant certaines objections possibles. Deux précisions s'imposent d'abord, l'une concernant l'ascèse, l'autre relative à la méthode spirituelle.

1. *Ascèse.* — Le P. d'Alzon met au premier plan de ses préoccupations l'amour de Dieu. N'est-ce pas prématuré ? Ne convient-il pas, avant d'y inviter les fidèles, de les tirer de l'état de péché où ils se tiennent trop souvent ? Et même si, grâce à Dieu, ils sont préservés de fautes graves, ne faut-il pas les élever par degrés de vertus en vertus ? De fortes convictions solidement fixées sur des principes et affermies par des

1. La *contemplation active* est entendue couramment d'une contemplation acquise, *produite* par l'activité de l'âme avec la grâce commune. — Contemplation *opérante* désigne une contemplation infuse, *accompagnée* d'une certaine activité, parfois intense, qui bénéficie alors des dons surnaturels infus. Voir *Année Théologique*, 1942, p. 58-74.

habitudes bien enracinées, ne sont-elles pas le fondement nécessaire de toute perfection ? N'est-il pas imprudent de parler d'amour, avant d'y avoir lentement préparé les âmes ? Ne risque-t-on pas de les conduire aux abîmes, en leur donnant l'illusion qu'une théorie comprise est une vertu acquise ? La tendance du P. d'Alzon à tout envisager par les cimes, laisse l'impression qu'il va trop vite sur les hauteurs, au mépris des étapes élémentaires de toute marche ordonnée et pratique vers une cime escarpée.

A cette objection il est aisé de répondre par un autre grief que certains lui font en un sens diamétralement opposé et aussi peu fondé. On lui a reproché d'avoir, dans son *Directoire*, dans un but pratique, multiplié les questions, comme s'il voulait intensifier les examens de conscience. En réalité, ces questionnaires ne sont pas nécessairement des appels à cet exercice ; ils peuvent simplement pousser à un effort suivi sur un point donné, cet effort pouvant être tout autre chose qu'un retour sur soi. Pourquoi ne serait-il pas aussi une attention plus grande à Dieu dont tout le *Directoire* est rempli, nous venons de le voir ? Au contraire, ce retour sur soi serait une déformation des directives spirituelles du P. d'Alzon. Que certains lecteurs superficiels s'y soient trompés, c'est bien possible, d'autant que tout dans l'atmosphère ambiante les entraînait en ce sens. Mais que telle fut la pensée du fondateur de l'Assomption, on peut le nier sans la moindre hésitation. En dépit des apparences, il est beaucoup moins moraliste que théocentriste. Même si les chapitres sur les vertus morales ou les ordonnances pratiques sont nombreux et étendus, ils restent subordonnés à ceux qui ont une portée directement mystique ou doctrinale.

Il faudrait citer en entier le chapitre VII de la Ire partie intitulé : « Désir de la perfection » ; il contient de chauds appels à l'amour généreux et pratique. Le chap. XXIII de la IIIe partie, *De la vie intérieure*, est de même esprit, et c'est pourquoi sans doute il avait été reporté à la fin de la Ire partie par le P. Picard. L'inspiration mystique y est évidente, mais elle se traduit, comme chez saint Jean de la Croix, en une ascèse sévère, spécialement destinée à entraîner les âmes dans les voies de la totale soumission à Dieu, par la mort au monde et à soi-même.

2. *Méthode.* On a reproché au P. d'Alzon de manquer de méthode. Il en aurait convenu volontiers, en ce sens qu'il n'en impose pas à proprement parler, son dessein étant avant tout de répandre un esprit,qu'il appelle même l'esprit de l'Assomption, tant il a conscience de faire œuvre originale en ce sens. Cet esprit, nous l'avons défini d'après les textes mêmes du fondateur et il n'est autre que le plus simple christianisme, mais pénétré à fond par un amour intense de Dieu et des divines Personnes, spécialement en Jésus-Christ, en Marie, dans l'Eglise. La seule originalité que réclame le P. d'Alzon est d'être allé droit à ce mysticisme chrétien fondamental et d'en avoir fait son message préféré, certain d'y trouver la source la plus riche de la fécondité apostolique.

On ne peut nier la valeur de cette intuition. Mais si riche soit-elle, peut-elle suffire à tout ? peut-elle en particulier remplacer une méthode ? Répondons hardiment que la question ne se pose pas et qu'on n'a jamais prétendu à l'Assomption se passer de méthode, tout en affirmant avec force la priorité de l'esprit. Du reste, le *Directoire* lui-même peut en fournir une, la meilleure qui soit peut-être, pour les exercices essentiels d'une vie spirituelle très intense et bien réglée.

La *grande retraite* classique, annuelle, de six jours pleins, peut trouver un cadre admirable dans la Première partie : introduction, ch. I. Premier jour : droits de Dieu : ch. II. — Deuxième : présence de Dieu, ch. III. — Troisième : le Christ maître et modèle, ch. IV. — Quatrième : Marie modèle de vie intérieure, ch. V. — Cinquième : apostolat, ch. VI. — Sixième : désir de la perfection, ch. VII.

Il ne s'agit pas d'ailleurs d'imposer ce cadre *ne varietur.* Même si dans une telle retraite, on insiste, comme il se doit, sur cette première partie du *Directoire* vraiment fondamentale, rien n'empêche d'en grouper les données si riches selon des plans très variés, et notamment sur la division classique des trois voies : purgative, illuminative, unitive. De tels thèmes se prêtent à des développements infinis, et les chapitres suivants du *Directoire* peuvent être utilisés avec fruit en ce sens : ils le doivent même en principe pour le religieux soucieux de perfection.

La *retraite mensuelle,* si utile pour maintenir les fruits de la grande, peut s'inspirer avec avantage des sujets contenus

dans la deuxième partie. Telle maison de formation en a fixé à l'avance le thème mois par mois dans l'ordre de l'année scolaire.

Voici ce plan : *La foi*, ch. I, octobre. — L'humilité, ch. II, novembre. — L'obéissance, ch. III, décembre. — *L'espérance*, ch. IV, janvier. — La prière, ch. V, février. — La pauvreté, ch. VI, mars. — *La charité, amour de Dieu*, ch. VII (1°), avril. — L'esprit de sacrifice, ch. VIII, mai. — La chasteté, ch. IX, juin. — *La charité, amour des âmes*, ch. VII (2°), juillet. — La mortification, ch. X, août. — Le zèle pour le salut des âmes, ch. IX, septembre.

On pourrait aussi mettre en particulière évidence la première retraite de chaque trimestre, qui porte sur les thèmes chrétiens fondamentaux : *foi, espérance, amour de Dieu, amour des âmes*, auxquels de toute manière les autres sujets doivent être rattachés. Tous du reste peuvent trouver un point de rencontre vital, *le Christ*, que l'on considérera tour à tour : I. dans les grandeurs divines[1] ; II. dans sa vie humaine[2] ; III. dans les âmes, en qui il vit par la grâce[3] ; IV. dans l'Église qui est son Corps mystique[4].

Le thème du jour sera pris pour sujet de la première méditation, afin que toute la retraite en soit éclairée ; mais rien n'oblige à s'en tenir au texte. On aura surtout à cœur d'infuser profondément l'esprit essentiel de la Première Partie en tous ces sujets et ce peut être le rôle propre de l'instruction ou méditation faite au cours de la matinée, comme on pourra animer de cet esprit la conférence de l'après-midi, dont le thème pratique pourra être trouvé dans la troisième partie, consacrée aux moyens de sanctification. L'exercice final est l'heure sainte qui permet au retraitant de se renouveler le soir dans cet amour de Notre-Seigneur présent dans l'Eucharistie, qui était le point vital de la spiritualité du P. d'Alzon. Toutes ces indications visent seulement à montrer combien on est peu fondé à dire que le P. d'Alzon n'avait pas de méthode. Il en a donné

1. Comme préparation à Noël.
2. De Noël à Pâques.
3. Thème pascal essentiel.
4. Thème liturgique du temps après la Pentecôte.

une sans la chercher et peut-être est-ce la meilleure, parce que directement adaptée à son esprit.

L'*examen particulier* lui-même trouve dans le *Directoire* un excellent guide. On peut se borner à un seul point : tel chapitre, le dernier par exemple (troisième partie, ch. XXIII) sur la vie intérieure, peut suffire pour une année. On peut adopter un point mensuel, d'après les vertus de la deuxième partie ; ou un point hebdomadaire, en prenant tous les 39 chapitres, les plus longs pouvant être utilisés deux fois dans l'année.

C'est très spécialement à l'*oraison* que l'on pense quand on parle de méthode. Tout en laissant la liberté du choix, le P. d'Alzon déclare indispensable d'en avoir une. Il la voulait très simple, pour favoriser surtout l'élan vers Dieu qui le préoccupait avant tout. Celle de saint François de Sales lui plaît à ce point de vue, du fait que considérations et affections s'enchaînent en toute liberté, mais non sans facilité. Peut-être celle qui répond le mieux à son inspiration profonde pourrait-elle s'appeler la *méthode théologale :* la foi d'abord propose d'ordinaire et la présence de Dieu dans l'âme et les vérités divines les plus propres à saisir le cœur en union avec le Christ ; l'espérance ensuite groupe ce que Dieu veut éventuellement d'une âme et ce qu'il lui accorde immédiatement de secours, encore dans le Christ, pour le réaliser ; mais c'est la charité qui achève le mouvement, toujours dans le Christ, par l'admiration des perfections de Dieu et le repos dans les divines Personnes. On reconnaît dans cette marche la voie augustinienne, que le P. d'Alzon, d'ailleurs, s'abstient de systématiser, tant il a peu de souci de la forme. C'est l'esprit qui pour lui est tout. Mais cet esprit n'exclut pas une méthode large, et même il l'appelle quand il s'agit de transformations importantes à réaliser dans une âme ou plus encore en des communautés. Or précisément le fondateur de l'Assomption ne perd jamais de vue ce vaste champ d'apostolat dans son idéal d'amour chrétien.

V. — AMOUR RAYONNANT

Ici encore, nous devons répondre à l'objection courante : le P. d'Alzon a créé une œuvre foncièrement apostolique. Cette activité exubérante, même dans l'apostolat, n'exclut-elle pas tout mysticisme authentique fondé sur la passivité ?

A cette difficulté il faut répondre par une distinction bien connue aujourd'hui. Une activité apostolique même intense n'exclut pas un état d'âme passif, c'est-à-dire soumis à l'action divine sur un point particulier ou sur plusieurs, et notamment dans la formation d'un *idéal* sublime, qui s'affirme comme spontanément en cette âme, qui y est le fruit, non de spéculations ou de recherches humaines, mais d'intuitions profondes. Telles sont les inspirations des saints.

L'intelligence très personnelle que le P. d'Alzon a eue de l'*Adveniat regnum tuum* est de celles-là[1]. Tout ce que nous avons dit de son mysticisme aboutit à ce sommet, à moins qu'il n'en découle, ce qui est, au fond, identique pour nous. Tout le monde redit cette formule, mais bien rares sont ceux qui la saisissent avec la même profondeur et y voient ce qu'il y reconnaît : le règne des Trois Divines Personnes, ce qui comporte la reconnaissance des droits de Dieu, contre l'athéisme ; la vie du Christ dans l'humanité régénérée, contre le naturalisme ; la vie intérieure, contre l'activisme moderne[2]. En fait, ce que le P. d'Alzon veut réaliser, c'est l'*apostolat chrétien essentiel*, mais porté à une haute *intensité* doctrinale ou pratique sur les points les plus menacés à l'heure où il se déploie.

Les œuvres d'enseignement ont tenu une grande place dans la fondation de l'Assomption, et le Directoire en garde la preuve[3] ; mais d'autres intérêts plus larges encore s'y ajoutent concernant surtout l'Église[4], pour laquelle le P. d'Alzon demande à ses fils un amour surnaturel, hardi, désintéressé[5].

C'est avant tout sur le plan surnaturel du salut des âmes que ce zèle se déploie. Le Père compte sur la prière ; mais il y ajoute des notes bien adaptées aux besoins de l'époque, par exemple les manifestations publiques de la foi, que l'Assomption a créées, à l'occasion de pèlerinages par exemple, en réaction contre le laïcisme envahissant.

1. Voir l'*Instruction* du chapitre de septembre 1868 (*Directoire*, Compléments, p. 13-30) et la troisième circulaire de 1868, octobre (*Dispersion*, 1925, p. 746-749).
2. Circulaire citée, 1868 ; *ibid.*, p. 746.
3. Voir ch. IX-X de la troisième partie, p. 101-105.
4. Voir *Directoire*, ch. VI de la première partie, p. 31-35.
5. Instruction 1868, *Directoire*, Compléments, p. 20-23.

Le P. d'Alzon envisage aussi, d'une part, la réaction contre l'esprit de schisme qui affaiblit tant le monde chrétien, et d'autre part, la lutte contre la révolution, c'est-à-dire le naturalisme qui menace l'ordre social lui-même jusque dans les pays catholiques. Il n'hésite pas, pour ne pas s'embarrasser de poids inutiles, à déclarer, à propos « des sociétés qui s'en vont », que l'Église gagnera à être « affranchie de tout lien avec ces cadavres[1] ». Par ailleurs, malgré ses attaches aristocratiques de famille, il n'hésite pas à se tourner avec confiance vers la démocratie, d'autant, dit-il, que nous avons, nous, en tant que chrétiens, « des égalités incomparables et dont l'égalité politique ne saurait approcher ». Les œuvres de la Bonne Presse, on peut le dire, ont réalisé à merveille ce qu'avait en vue sur ce point le fondateur de l'Assomption.

On a reproché au P. d'Alzon d'avoir été intransigeant. Les déclarations qui précèdent doivent au moins nuancer cette accusation. En fait, il n'hésite pas à faire profession d'intolérance, mais sur les doctrines, et personne ne peut l'en blâmer : seuls des esprits superficiels ou des blasés peuvent transiger sur la vérité. Il en va tout autrement des personnes et le zèle apostolique du P. d'Alzon le porta toujours à travailler efficacement avec charité, au retour des prodigues. Loin d'engager sa Congrégation dans une attitude rétrograde, il se tourne résolument vers le progrès, dût-il renoncer à des traditions vénérées[2]. C'est que sa conduite était guidée par un amour plus grand encore : celui du Christ qui seul doit régner spirituellement sur l'homme.

Plus que personne le P. d'Alzon comprenait l'importance de la doctrine pour faire triompher ce règne spirituel. Il travailla à la développer par l'enseignement sous toutes ses formes mais l'une de ses dernières préoccupations, et la plus chère peut-être, était de contribuer à l'extension d'un *enseignement*

1. Troisième circulaire de 1868, (*Dispersion* 1925, p. 747).
2. L'attitude prise par *La Croix* avant 1900 n'est pas due à des principes d'intransigeance, mais à des jugements de fait, dont la responsabilité incombe aux seuls dirigeants de l'œuvre à cette époque. L'histoire impartiale montrera sans doute un jour que ces responsables avaient de graves motifs d'agir comme ils le firent, même s'ils se trompèrent parfois. Qui ne s'est jamais trompé en un tel domaine ? En leur jetant la pierre on a souvent exagéré en sens contraire et l'on souhaiterait que ce fût toujours sous une inspiration aussi élevée que la leur.

supérieur fondé sur l'union de saint Thomas et de saint Augustin. A ses yeux l'un incarnait l'exposé clair et méthodique de la foi, l'autre l'inspiration pastorale, religieuse et mystique. Il eut au moins l'intuition nette que ces deux grands génies chrétiens devaient être associés pour une présentation intégrale de la foi et pour sa pleine fécondité. A notre époque on ne peut s'empêcher de considérer cette vue, presque prophétique pour l'époque, comme un fruit de sa haute connaissance de Dieu, comme l'un des moyens les plus sûrs de lui ramener les esprits encore capables de désirer de vraies certitudes : plus que de réalisations matérielles, ils sont avides de paix intérieure fondée sur la possession vivante de la pleine vérité. Sur ce point encore, le P. d'Alzon fut un initiateur.

Son mysticisme dérivait en droite ligne des principes de saint Augustin, dont il s'inspirait dans son apostolat comme dans sa piété. De là venait son culte enthousiaste pour la vérité même sur le plan humain. Mais plus importantes encore sont les deux notes spécifiques de sa spiritualité : une vraie vie théologale, fruit d'un exercice intense des trois vertus qui unissent directement l'homme à Dieu présent en lui, et le rayonnement de cette vie intérieure dans un puissant apostolat à la fois individuel et social. C'est tout cela qui caractérisa jadis l'augustinisme et qui doit attirer de nos jours les fils du P. d'Alzon fidèles à son esprit.

Le caractère mystique de l'esprit de l'Assomption peut trouver une confirmation et une application dans le rôle spirituel éminent exercé par les successeurs directs du P. d'Alzon, le P. François Picard et le P. Emmanuel Bailly, et aussi dans celui qui est encore attribué par le *Directoire* aux supérieurs en charge. Ils sont, dans la pensée du fondateur, de vrais directeurs d'âmes[1]. Sans doute, les dispositions canoniques actuelles ne leur permettent pas au même degré d'exercer d'autorité cette charge sur les individus, sans leur interdire d'accueillir le religieux qui désire en bénéficier. Peut-être

1. *Directoire*, III P., ch. XXI. Le texte primitif ne distingue pas le rendement de compte canonique ou disciplinaire de la direction spirituelle privée et semble mettre l'accent sur celle-ci. Ce texte garde toute sa valeur pour une direction spirituelle commune, sans détriment pour le rendement de compte touchant la règle et les fonctions exercées dont la nécessité n'est pas en cause.

agiront-ils sagement en laissant, en principe, aux confesseurs cette mission. Mais rien en tout cas ne s'oppose à une direction générale donnée à la communauté entière par les supérieurs sur le plan spirituel. Tout l'appelle, au contraire, à l'Assomption; l'esprit même du P. d'Alzon leur en fait une obligation spéciale, la première peut-être de leur charge. Les occasions de la remplir ainsi ne leur manquent pas : certains exercices quotidiens ou hebdomadaires les ménagent. C'est là qu'ils peuvent le mieux continuer l'œuvre la plus délicate sans doute du fondateur, mais la plus nécessaire : propager au dedans, un esprit qui est une vraie spiritualité, pour lui assurer un puissant rayonnement au dehors.

F. Cayré.

- RECHERCHES -

L'INTUITION INTELLECTUELLE

dans la philosophie de Saint Augustin

Cette note a été écrite en marge d'une communication faite au récent Congrès de Philosophie de Bruxelles-Louvain, à propos de la preuve augustinienne de l'existence de Dieu[1]. Cette preuve, qui s'appuie sur la vérité, est cependant très réaliste dans ses éléments de base et notamment dans les principes qui permettent de passer du fait concret, qui sert de point de départ, à l'Etre réel qui est au terme de la démonstration. Dans la philosophie augustinienne, la vérité a une portée bien plus large que dans le thomisme, grâce à l'intuition.

On se bornera ici à montrer l'importance qu'occupe l'intuition dans la doctrine de saint Augustin, sans prétendre résoudre tous les problèmes qu'elle soulève. Il est d'ailleurs essentiel de les poser avec netteté et cela seul est d'une haute utilité.

On peut dire que l'*intuition* caractérise la philosophie de la connaissance chez saint Augustin, comme l'abstraction caractérise la noétique de saint Thomas.

L'intuition augustinienne d'ailleurs n'exclut pas l'action des sens sur l'esprit, mais elle n'exige pas tous les développements qu'y ajoutera l'abstraction dans le thomisme. Pareillement l'abstraction thomiste ne dispense pas de tout appel à l'intuition, mais elle ne donne pas à celle-ci toute l'ampleur qu'elle a dans l'augustinisme.

Sans doute l'intuition dans la philosophie de saint Augustin est *relative* et *modérée*. Il s'agit ici de l'intuition intellectuelle seule et elle ne porte, en ce qu'elle a d'essentiel, que sur quelques objets, restreints mais vitaux, notamment les données fondamentales de la vie de l'esprit, de façon à écarter, d'une part, l'innéisme et, d'autre part, l'ontologisme. Dieu n'y est objet d'intuition que d'une façon indirecte, à travers les valeurs les plus hautes de l'esprit, lesquelles sont perçues directement par l'intelligence humaine en acte, quand elle est en état d'exercer son activité normale.

---

1. *Le réalisme de S. A. dans la preuve de l'existence de Dieu*, dans les Actes du IIIe Congrès, p. 233-240.

L'intuition est l'acte vital par excellence de l'intelligence humaine dans la philosophie augustinienne. L'évêque d'Hippone en fait le centre de tous ses exposés doctrinaux les plus approfondis et c'est par cette voie qu'il pénètre quelque peu au sein des mystères révélés, non pour en épuiser la substance, mais pour en saisir quelques éléments.

Son objet général est la *vérité*, qui tient une place éminente dans cette philosophie. Mais ici encore, il faut donner à cette formule toute son ampleur, qui dépasse celle des scolastiques, habitués à réduire leur champ d'observation à un point de vue précis, très restreint. Ce sont au contraire des objets très divers que vise saint Augustin par cette formule : intuition de la vérité[1].

1. Il y a d'abord une certaine *vue de l'esprit* par lui-même qui se perçoit existant, pensant, agissant. Le *cogito* de saint Augustin est très réaliste (voir *Initiation*, p. 185-188).

2. Il y a une certaine *vue des principes* de toute vie mentale et saint Augustin les a considérés avec une attention qui n'a eu d'égale que sa pénétration. Avant les philosophes modernes, il a découvert *les valeurs* et les a mises en pleine lumière en les rattachant toutes à la vérité, qui suppose l'être mais y ajoute de multiples relations (*Ibid.*, p. 189-194).

3. Une certaine *intuition de Dieu* accompagne cette intuition de la vérité dans l'esprit, mais ce n'est qu'une vue indirecte, comme à travers un miroir, lequel n'est autre que la vie de l'esprit, simple participation au monde intelligible qui est en Dieu. L'abstraction thomiste reste sur le plan de la psychologie naturelle. L'intuition augustinienne a une portée métaphysique supérieure. (*Ibid.*, p. 194-204).

4. L'intuition joue un grand rôle jusque dans l'argumentation qui prouve l'existence de Dieu. D'une part, saint Augustin procède par voie inductive plus que par déduction et c'est là une tendance bien intuitive. D'autre part, l'intuition soutient chacune des trois propositions de l'argument qui lui sert à prouver Dieu :

— s'il y a un être supérieur à l'esprit vivant et pensant, cet être est Dieu ;

— or, au-dessus de cet esprit, il y a la vérité ;

— donc la Vérité est Dieu, c'est-à-dire l'Etre que rien ne dépasse. Augustin fait sienne la notion qu'il met sur les lèvres d'Évodius : Dieu est celui « *quo nullus est superior* ». (*Ibid.*, VI, 14.)

1. Nous renvoyons pour les précisions les plus élémentaires à notre ouvrage : *Initiation à la Philosophie de saint Augustin*, dont on trouvera plus loin la présentation sommaire.

La vérité ici en question n'est pas un pur concept mais une réalité saisie par une intuition supérieure de l'esprit analysant sa propre activité. Nous sommes très loin de la simple abstraction scolastique, qu'ignorait saint Augustin[1]. Son intuition déborde largement celle-ci (*Ibid.*, p. 209-216).

5. L'intuition augustinienne se porte directement sur l'*esprit pensant*, qui est saisi, non seulement en tant qu'être, mais en tant que vivant et agissant, grâce à la *vérité*. Celle-ci a un rôle vraiment central, car, en même temps qu'elle se fonde sur l'être pensant, elle soutient elle-même les multiples relations qui caractérisent la vie de l'esprit : le mouvement vers le *beau*, l'attrait du *bien*, le sens de l'*ordre*. Ainsi la vie esthétique, la vie morale, la vie sociale sont fondées elles-mêmes sur la vérité, dont l'intuition est bien centrale dans l'augustinisme. De là cette conclusion importante : la vérité qui domine et règle toute l'activité intellectuelle doit être parfaite et elle ne peut être conçue comme un *en soi* idéal, à la manière des idées de Platon. Saint Augustin identifie précisément les idées platoniciennes avec l'essence divine considérée comme l'exemplaire dont tout participe (*Ibid.*, p. 250-267. Voir aussi le *De ideis*, dans les 83 questions, q. 46).

6. L'intuition relative tiendra une place non exclusive mais éminente dans une philosophie de la vie de l'esprit ou *philosophie spirituelle*, qui semble répondre aux aspirations nouvelles des âmes et est peut-être la vraie forme de la philosophie chrétienne (*Ibid.*, p. 285-294).

7. Signalons au moins que la vie naturelle résultant de l'intuition par l'intelligence de la vérité, pour être bien inférieure à la *vie théologale* (caractérisée par l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité), n'en est pas moins un auxiliaire précieux de celle-ci. Cette vie théologale est la vraie *vie spirituelle*, appelée encore *vie mystique* quand elle atteint une haute perfection. D'ailleurs, l'intuition contemplative, surnaturelle de Dieu, fondée sur la foi, peut renforcer l'intuition naturelle de la vérité qui lui sert d'appui sur un plan inférieur. Elles se soutiennent ainsi l'une l'autre, tout en étant d'un ordre bien différent.

Il nous a paru nécessaire de soumettre ces remarques aux esprits qui, sous l'influence des disciplines scolastiques, sont portés à

1. D'ailleurs la méthode augustinienne n'exclut pas l'abstraction,et les précisions qu'ajoute saint Thomas sur ce point constituent de façon très heureuse une lacune de la philosophie de saint Augustin, sur le plan de la psychologie ou de la métaphysique courante. La pensée de l'évêque d'Hippone se déploie normalement, sur un plan métaphysique supérieur, celui de la théologie naturelle.

trop restreindre la notion de *vérité* au pur contenu objectif du concept. Dans une philosophie de la vie, elle reste sans doute fondée sur l'être, mais elle a surtout une valeur dynamique. Dans l'augustinisme, elle est la valeur centrale, celle qui soutient le beau, le bien, l'ordre, en un mot la sagesse, au sens plein de ce terme cher à saint Augustin. C'est pourquoi l'intuition tient tant de place dans sa pensée, intuition modérée mais partout présente.

F. Cayré.

ASSOMPTION ET ÉVOLUTION [1]

Le Pape a demandé à tous les Evêques du monde s'ils jugeaient b on que l'Assomption de Notre-Dame soit définie comme faisant partie de la Révélation.

Quelques théologiens s'inquiètent à ce propos, parce que les sou rces ne disent presque rien. Mais une saine théologie sur le développement du dogme pourrait les apaiser. Ces quelques lignes voudraient les y aider. Elles ne prétendent pas trancher le problème, mais suggérer des éléments de solution.

Dans un compte-rendu au sujet du livre de son confrère, le Père Fr. Müller, sur l'Assomption, le Père d'Alès écrivait ces mots : « Plus je considère les trois arguments (du Père), ...moins il m'est possible de n'y voir qu'une simple analyse des termes ou une simple résolution de principes formellement révélés... Il me semble que c'est par un véritable abus de mots que l'on parle ici de révélation formelle, fût-elle implicite... »

Et le Père de donner à ce propos sa pensée sur l'évolution du dogme. Qu'on reconnaisse « franchement le rôle de l'argumentation théologique... à la condition de ne mettre en œuvre que des principes certains, appartenant au patrimoine universel de l'esprit humain, la raison théologique a son rôle marqué dans le travail d'explicitation du dogme que l'Église accomplit sous l'impulsion de l'Esprit divin. L'appréciation officielle des critères de définibilité ressortit au magistère solennel, sanctionnant l'effort de la raison théologique. N'est-ce point l'histoire de la plupart des

1. Cet article, qui eût dû paraître plus tôt, était écrit quand parut celui de J. Coppens : « La définibilité de l'Assomption », dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, t. XXIII, 1947, p. 5-35. Ces pages courageuses font réfléchir. Mais vraiment est-ce, comme l'écrit l'auteur, du « biélisme », du « *stat pro ratione voluntas* » (p. 12), d'affirmer que l'Église peut rendre certain ce qui déjà était probable à tout le moins : l'exaltation corporelle de Marie ? Ce faisant, l'Église ne dogmatise pas *sans aucune raison*. Ne dit-on pas de l'Asomption qu'elle est une manière « d'hypothèse » (p. 23, nº 38, p. 55, nº 53) ? A supposer que l'Église fasse de cette hypothèse certes plausible, une réalité et qu'elle « canonise » Notre-Dame quant à son corps, elle le fera *textes à l'appui*, encore qu'elle seule soit à même de bien lire et comprendre les textes sacrés.

dogmes... ? C'est à cette conception que je me vois ramené, en réfléchissant sur la pratique de l'Église[1] ».

Qu'on me pardonne cette longue citation. Elle montre bien où le bât blesse dans nombre d'exposés qui essayent de prouver l'Assomption de Notre-Dame. Trop de théologiens négligent la vraie « histoire de la plupart des dogmes ». Sans doute, ils ne l'ignorent pas complètement. Ils savent que ni la Sainte Écriture ni la Tradition des cinq premiers siècles n'ont parlé expressément de l'Assomption de Notre-Dame. Et ils n'en sont pas effrayés, sachant bien que l'Histoire de l'Église, pas plus que l'Écriture, ne renferme, comme l'écrivait un jour Newman à propos de l'infaillibilité du Pape, « tout le plan de Dieu... ; qu'aucune doctrine de l'Église ne peut être rigoureusement ni démontrée, ni condamnée par des preuves historiques... Qui ne croit les dogmes que parce qu'il les a tirés de l'Histoire par sa raison est à peine un catholique. Le vrai catholique croit dans l'usage dogmatique que l'Église fait de l'Histoire, et l'Église, pour se guider, a aussi d'autres ressources, l'Écriture, la Tradition, le sens ecclésiastique et un certain pouvoir de raisonnement subtil qui a son origine en un don de Dieu[2]... »

Les théologiens, mis à l'aise, ont donc de quoi rassurer ceux qui s'inquiéteraient d'une éventuelle définition de l'Assomption, alors que les vieux textes n'en disent mot. On les apaisera : d'autres, bien d'autres vérités tout à fait acquises sont logées à la même enseigne. L'entière spiritualité des anges, l'inspiration divine de certains Livres saints appelés deutérocanoniques, le nombre des sacrements et, comble d'ironie, celui qui en porta le premier le nom, le septième — « ce sacrement est grand » —, en livra le dernier, l'idée (On pourrait continuer les exemples). Le dogmene nous est pas arrivé tout fait.

Or, tandis que les théologiens font preuve de grande et belle clairvoyance en reconnaissant ces faits historiques, ils semblent moins perspicaces quand il s'agit de les interpréter et d'expliquer ce qu'on appelle l'évolution du dogme, ou mieux, son développement.

Comment le révélé se développe-t-il, au sens étymologique de ce mot, de l'implicite à l'explicite ? Est-ce toujours à coup de raisonnements, d'analyses conceptuelles, je dirais presque de syllogismes ? Cela ne paraît pas certain. Les faits ont un autre langage. S'inclinant devant eux, des théologiens, comme les Pères de Grand-

1. A. d'Alès, S.I., dans *Rech. de Science Relig.*, t. XXI, 1931, p. 241 ; compte-rendu du livre de Fr. Müller, S.I., *Origo divino-apostolica doctrinæ evectionis B. Virginis ad gloriam cœlestem quoad corpus*, Œniponte, 1930.

2. Cité par P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX*e *siècle*, t. III, Paris, 1906.

maison et Simonin, M. Draguet, avouent que la logique ou la métaphysique ne suffisent pas à rendre compte de tout ce que le révélé contient, de tout ce que l'Église en tire[1]. Mais il faut comprendre et préciser leur pensée pour ne pas aboutir à une espèce d'agnosticisme théologique. Et peut-être l'étude de l'évolution du dogme n'a-t-elle pas assez précisé certains points. Un péril, en effet, nous guette. Les yeux de la raison voient moins que les yeux de la foi quand ils se fixent sur le mystère. Sans doute, mais ils voient quelque chose. De sorte que loin de s'opposer à la science, comme chez les modernistes, la foi prolonge, renforce et détermine sa vision.

Les modernistes, impressionnés par le silence et l'ignorance de l'Histoire et trop impressionnables, ont cru qu'il y avait opposition entre sa vérité et la vérité révélée. On aurait pu leur répéter les paroles de ce Newman dont ils essayèrent de faire, bien à tort, leur précurseur, paroles que je citais plus haut. Il déclare notamment que l'Histoire ne dira jamais rien contre le dogme, malgré les apparences, parfois contraires. L'histoire préfère se taire ou se contente d'indiquer la direction et c'est en somme celle de l'Église. De même la philosophie ne contredit pas la Révélation. Mais elle ne la pénètre pas non plus parfaitement. Aussi les raisons qu'elle apporte pour la comprendre et pour l'étendre ne sont-elles pas toujours contraignantes. Ce sont parfois de simples convenances, comme en Histoire de simples indices. Pourtant, c'est quelque chose que ce peu de chose. C'est une indication. L'Église en fera une certitude. Ainsi donc la raison penche toujours du côté de la foi, en Histoire comme en philosophie, mais l'Église seule jette dans la balance de nos jugements le poids définitif d'une certitude divine[2].

Je voudrais maintenant appliquer ces réflexions au cas de Notre-Dame montant au ciel corporellement, Les Pères Rédemptoristes réunis à Rome en avril 1947, pour l'élection d'un nouveau Supérieur général, ont rédigé une très belle pétition adressée au Souverain Pontife en vue d'obtenir que l'Assomption de la Très Sainte Vierge soit définie. Que cette vérité soit contenue dans le dépôt

---

1. L. De Grandmaison, S.I., *Le dogme chrétien*, Paris, 1928, p. 255, nº 1 : «... la question reste entière de savoir si l'Église ne peut reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique, *ou moins encore* ». (Le Père souligne et semble incliner en ce sens). — H.-D. Simonin, O.P., « *Implicite* » et « *explicite* » *dans le développement des dogmes*, dans *Angelicum*, t. XIV, 1937, pp. 126-135. Cette étude est fine et profonde. — R. Draguet, *L'évolution des dogmes*, dans *Apologétique* (Brillant...) Paris, 1937, pp. 1166-1192.

2. Il s'agit bien entendu de la raison qui explique et suit la foi, non de celle qui l'établit et la précède. La raison peut en effet « prouver » la foi, la divine origine de l'Église.

du révélé, cela ne fait pas de doute, est-il dit dans leur pétition, car les autorités se prononcent en ce sens. Saint Alphonse invoquait la liturgie et le sentiment de l'univers catholique en faveur de cette révélation. Mais il faut avouer, disent les Pères capitulaires, que le fait de l'Assomption n'a pas été explicitement révélé aux apôtres et transmis par eux aux fidèles. Témoin le silence des premiers siècles chrétiens. Aussi bien la vérité de ce fait que Sainte Marie ait assumé son corps en paradis se trouve impliquée en ses autres privilèges qui sont, eux, révélés de manière explicite (?). Et c'est l'éminente dignité de la Mère de Dieu, son triomphe, ses perfections.

Ainsi parle ce document. Je crois qu'en effet l'Église peut voir et donc faire voir ce que la raison entrevoit, parfois à peine, dans la Pleine-de-grâce. C'est que, l'ange la déclarant toute gracieuse, il y n'a en celle qui est vierge et immaculée, aucune disgrâce. Pas de disgrâce originelle, pas de souillure spirituelle, pas de péché ; pas non plus de disgrâce finale, pas de souillure corporelle, pas de décomposition. Et les Apôtres et les Pères et les premiers chrétiens savaient sans le savoir, comme on sait tout ce que l'Église sait, qu'il en était ainsi. Ils le savaient *inconsciemment*, si l'on peut dire, « principiellement », en germe ; d'une connaissance non pas implicite — cela jure — mais prégnante, c'est-à-dire capable de se développer.

En somme, la Révélation c'est comme l'Incarnation. Et celle-ci n'est-elle pas celle-là par excellence ? Dieu même s'est révélé, en s'incarnant. Il se révèle et s'incarne encore d'une certaine façon dans ses paroles. Et cette « Incarnation »-là croît comme la semence de l'Évangile. Or l'arbre, c'est encore la semence, de même que l'homme reste l'enfant qu'il fut, identique à lui-même, à son portrait.

Le portrait de sainte Marie que Luc nous à dépeint ou plutôt dont l'Esprit-Saint lui-même nous a décrit les traits, l'Église le garde et le reconstitue à chaque siècle, accusant toujours mieux les lignes de ce même beau visage. Elle va nous dire bientôt que ce visage est vivant. *Spero fore*, je l'espère.

Et voici ce que j'espère encore. L'Église chante que la Vierge a vaincu toutes les hérésies. Puisse la définition de son Assomption terrasser en même temps et pour de bon, l'hérésie fixiste ! Car si le dogme ne change pas, ce n'est pas à l'exemple d'un cadavre qui ne bouge plus, mais tel un être vivant qui devient toujours plus et toujours mieux ce qu'il était[1].

M. Becqué, C. SS. R.

1. Un des articles les plus nuancés sur *La définibilité de l'Assomption de la Sainte Vierge*, c'est celui de l'abbé A. Minon, dans la *Rev. Eccl. de Liège*, t. XXXIV, 1947, pp. 152-168.

— CHRONIQUES —

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

"Le Seigneur", de Romano Guardini[1]

On pourrait hésiter avant de placer un tel ouvrage dans la catégorie spiritualité, ou exégèse, ou théologie, car l'auteur unit tout cela non pas dans la confusion mais dans une puissante et vivante synthèse. Au reste, peu importe, l'essentiel est de lire, relire et méditer ces pages magnifiques. A la plupart des lecteurs elles permettront de redécouvrir le Christ. Elles n'apportent pas un renfort de connaissances accessoires, mélange de données scientifiques, techniques, et de spéculations plus ou moins respectueuses de la révélation, mais un approfondissement du sens du mystère insondable du Verbe Incarné, une notion que beaucoup, auparavant, n'auront peut-être jamais eue si claire, de son ampleur, de sa stature, on dirait volontiers de ses dimensions infinies, enfin une prise de conscience très vive du réalisme mais aussi de la transcendance de notre existence chrétienne.

Ces « considérations sur la personne et la vie de Jésus-Christ » se présentent sous la forme attrayante de courts chapitres, formant chacun un tout, une petite allocution spirituelle, où chaque fois l'on admire comment le souci de serrer étroitement les textes sacrés et l'intention non dissimulée de nous y faire retourner nous-mêmes, ne gênent jamais la pensée si originale, dans son bond étonnant et sûr qui parfois déconcerte et toujours enrichit. Guardini atteint son but puisqu'en livrant ces méditations, il voulait faire œuvre de prêtre, annoncer le Seigneur, sa personne, son message et son œuvre et nullement publier le résultat de recherches savantes. Tout au long de son livre Guardini excelle à présenter un Christ qui ne soit pas seulement le Maître galiléen venu donner aux hommes les principes d'une morale parfaite et leur enseigner une religion

---

1. Trad. R. P. Lorson, S. J. 2 vol., Alsatia, 1945.

définitive. Sans cesse le Christ de l'épître aux Colossiens et de l'Apocalypse — même en dehors des cent dernières pages qui le concernent exclusivement — vient transfigurer le sens et la portée de tout geste et de toute parole de Jésus. Posant à la base que cette personne historique du Christ est la mesure, le fondement de tout, comme aussi le centre et la clé de l'histoire de l'humanité, l'obligation stricte s'ensuit de « secouer la poussière de l'habitude » et de renverser nos points de vue trop humains afin de juger, de penser tout en fonction du Verbe Incarné, sans vouloir imposer à la Révélation les déformations appauvrissantes de nos explications trop faciles et de nos idées inadéquates. Cela oblige à un continuel rétablissement dans la seule lumière de la foi et fréquemment on se heurte au paradoxe. L'étonnement provient justement de ce que nous n'osions pas faire rendre à des principes et des faits essentiels du christianisme tout ce que l'auteur en tire. Au prix d'un effort qui bouscule routine et paresse, on doit convenir bien vite du gain réalisé. De ce constant respect de la transcendance et du mystère, une des premières conséquences est qu'on s'abstient de faire la psychologie du Christ, « puisque la vie de Jésus consiste à vivre humainement de sa divinité ». Aux attitudes trop portées vers la curiosité, aux analyses nécessairement un peu arbitraires se substitue l'attention qui veut se laisser enseigner, l'obéissance, l'adoration. Mais surtout on saisit plus parfaitement que notre vie entière n'aura de sens et de valeur que comme participation à celle même du Seigneur que dans la mesure où nous accepterons d'entrer dans cet ordre chrétien, si nouveau, si divin, si éloigné du simple moralisme et où régnera totalement en nos âmes non pas le monde, ni l'homme, mais Dieu, connu, goûté, senti, consulté, servi, aimé, dans la force de l'Esprit-Saint.

Du fait de cette contemplation de l'existence du Christ dans son intégralité, depuis l'incarnation jusqu'à l'entrée triomphale dans la gloire et jusqu'à la consommation des temps cessant devant la seule éternité, Guardini conserve un sens admirable de la conception chrétienne des rapports de Dieu avec l'univers et de l'histoire.

Le péril grave des influences nietzschéenne et hégélienne dans les courants de pensée de l'Allemagne d'aujourd'hui accroît la portée de cette suite de méditations de la dernière

partie du volume sous le titre : Temps et Éternité. Devant les efforts pour fonder un monde qui ne laisse en dehors de lui aucune réalité — et une histoire qui n'ait au dessus d'elle aucune éternité, on y voit exposé à loisir le merveilleux équilibre de la vérité chrétienne. D'un côté, en effet, le Christ glorifié dans son humanité devient le foyer vivifiant et du cosmos et de l'univers des âmes. Un mysticisme cosmique païen qui prétendrait se satisfaire avec la divine plénitude de la Nature, oublierait que sa divinisation ne commence qu'avec le Christ. L'univers a besoin de l'œuvre rédemptrice, car le « Christ est vraiment l'espace, l'ordre, la forme, la puissance qui accueillent en eux et transforment le croyant et par lui l'univers ». Progressivement le Christ par les âmes sanctifiées attire le monde, le mène à la stabilité immuable, à la plénitude de puissance, de beauté et de vie, comme ce fut fait de façon parfaite et définitive pour le corps glorieux du Ressuscité de Pâques devenu ainsi premier-né de toute création.

D'autre part Dieu, le Dieu vivant, est celui qui vient, parle et agit... et nous ne pouvons penser ce Dieu que par le Christ qui s'est inséré dans le devenir de l'histoire pour ramener tout en Dieu. Action divine libre où l'Acteur s'engage intimement tout en la dominant de sa transcendance, l'histoire est ce mystère que n'explique ni un déterminisme cosmique, ni un développement dialectique. Dieu y garde sa mystérieuse liberté, l'homme aussi, et cela lui conserve ce caractère dramatique et imprévisible sur lequel Guardini insiste avec complaisance. C'est ainsi qu'on retrouve plusieurs fois un des thèmes favoris : le scandale inouï du Messie renié par le peuple élu, l'impossibilité pour le Sauveur d'instaurer le Royaume dans la splendeur, de triompher par la persuasion, l'amour en Israël pour gagner de proche en proche toutes les nations. A force de dire que le Christ le savait à l'avance, nous oublions que de ce rejet, de ce « second péché originel », Jésus a éprouvé « une immense douleur et une immense colère ». Il était opportun de réagir contre les traces des thèses d'anciens théologiens, trop juristes, après lesquelles nous aurions volontiers pensé que le salut, la Rédemption par la voie du sacrifice et de l'anéantissement allaient de soi. Mais par ailleurs, même après l'Ascension, Dieu demeure dans l'histoire car si le Christ sort du temps pour le domaine où il n'y a plus ni devenir, ni destin, il est

cependant là d'une autre manière. Il est en nous et nous en Lui. « Il est dans l'éternité mais en même temps, quoique de manière nouvelle, dans le Temps, au cœur du devenir ».

Ce sont là quelques idées maîtresses seulement, mais bien des passages auraient dû être cités, qui découvrent la note mystérieuse de la vie du chrétien, l'incompréhensible et immense amour de Dieu dans ses démarches vers nous, qui éclairent la transcendance absolue de la personnalité de Jésus-Christ sur tous les génies religieux les plus puissants et les plus nobles, ce qui nous vaut au passage de suggestifs aperçus sur le Bouddhisme, etc...

Guardini estime que *Le Seigneur* est son ouvrage capital, beaucoup penseront que c'est un chef-d'œuvre et remercieront le R. P. Lorson, le traducteur parfait d'une œuvre dont le style est aussi clair que la pensée est élevée.

Un souhait pour terminer : que grâce à de semblables traductions le public français ne soit pas plus longtemps privé des autres ouvrages d'un tel maître. J.-Ph. Godard.

* * *

J. Creusen, *Le Père Arthur Vermeersch*, S.J. 228 p., in-16, l'Édition universelle, Bruxelles, 1947.

Ami et collaborateur, qui passa 25 ans dans l'intimité du P. Vermeersch, le P. Creusen nous devait de cet insigne religieux, de ce laborieux apôtre, le portrait attendu, indispensable complément de l'étude ou de la lecture de ses œuvres. Personnalité puissante, transcendante à certains égards, plus d'un trait de son caractère perce dans ses ouvrages, au travers du style. On le découvrira ici au naturel et au complet, objectivement dépeint, moraliste, canoniste, sociologue, auteur et directeur spirituel, confesseur et prédicateur, directeur de retraites sacerdotales et religieuses (sauf aux moniales, qu'il renvoyait ordinairement à d'autres), consulteur et conseiller, au fait de toutes les questions, au service de toutes les âmes, écrivain infatigable, fondateur et rédacteur de plusieurs périodiques, collaborateur à maintes revues ecclésiastiques et profanes, professeur surtout — professeur toujours — qui durant 48 ans, à Louvain et à Rome, contribua à l'équipement intellectuel, à la formation surnaturelle de milliers de prêtres et de religieux. On admire le talent, les dons : santé de fer, indomptable énergie, activité débordante, toujours sous pression, fiévreuse même ; on est stupéfait au spectacle de journées et d'années aussi remplies. On appréciera plus encore la profondeur de sa vie spirituelle, conjointement avec ses vertus : son vœu d'abnégation en témoigne. Il fut en son temps socius et maître des novices et toute sa vie, il resta un entraîneur vers les cimes. L'activité sociale est plus succinctement présentée ; nous savons du moins qu'il fut mêlé à la question scolaire, aux luttes contre le socialisme naissant, surtout à la campagne anti-congolaise. On aurait aimé également une recension de ses ouvrages.

A. D.

Pirot-Robert, *Dictionnaire de la Bible.* Supplément, fasc. XX : Inscriptions-Israël, t. IV, col. 481-736. Letouzey, 1947.

On sait que la maison Letouzey, si connue par ses Dictionnaires ecclésiastiques, a tenté la refonte du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux sous la forme d'un Supplément. Non pas que tous les articles anciens soient repris et mis à jour, loin de là ! seulement ceux que des découvertes et le progrès des études scripturaires obligent à retoucher et à refaire. Et aussi les études qui pour des raisons diverses n'avaient pas trouvé place dans le Dictionnaire reçoivent, dans le Supplément, l'hospitalité avec les développements convenables. Ralentie un peu par la guerre, la publication a repris son cours régulier et s'efforce même de regagner le temps perdu, malgré la mort de son premier directeur, l'abbé Pirot, heureusement suppléé par l'abbé Robert, professeur à l'Institut catholique de Paris.

En dehors des mots Inscriptions et Israël, dont l'un termine et l'autre amorce un article, le fascicule XX ne contient guère que trois études, mais poussées à fond et consacrées à l'*inspiration* et à *l'inerrance* par le P. Courtade, à l'histoire de l'*interprétation* ou de l'exégèse biblique par divers spécialistes, enfin au prophète *Isaïe* et à son livre par l'abbé Feuillet. Chacune d'elles a à peu de chose près la même étendue, de 70 à 80 colonnes. Tout un traité de l'inspiration, avec sa conséquence immédiate, l'inerrance, nous est donné, en prenant pour points d'appui et les trois encycliques de papes récents sur le sujet et les travaux des théologiens et des exégètes qui ont commenté, depuis Léon XIII, les données de la Bible et les enseignements dogmatiques de l'Église. Les thèses thomistes y sont exposées et défendues sagement, parfois même contre des dominicains modernes portés à admettre dans certains passages une vérité relative, c'est-à-dire l'erreur. L'auteur insiste particulièrement, après l'encyclique de Pie XII, sur la question des genres littéraires qui n'avait pas reçu toujours et partout droit de cité. Tout n'est pas encore élucidé, certes, mais un peu plus de lumière s'est faite et les explications du P. Courtade contribueront à la répandre. J'en dirai autant de l'étude consacrée au livre d'Isaïe, la plus étendue et la meilleure qui nous soit venue récemment des catholiques. Sans déborder les directives de l'Église elle donne sur des points délicats de critique littéraire des solutions qui paraissent devoir de plus en plus s'imposer.

S. Vailhé.

A. Autin. *Henri Bremond* (Publicistes chrétiens), in-8° cour., 100 p., Lethielleux, 1946.

Voilà qui sort du cœur ! M. A. Autin ne s'en cache pas : il professe pour l'auteur de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* la plus franche admiration. Il se rend compte de tout ce qu'il y a de délicat dans son attitude, et n'ambitionne que de préparer les voies au livre définitif qui dira le verdict de l'histoire. En attendant, voici sur le mode sympathique, en un raccourci lumineux, pénétrant, très renseigné, plus qu'une simple esquisse, une vraie synthèse de la vie et de l'œuvre, de la signification du grand humaniste chrétien, œuvre d'un disciple qui « possède » son maître, à la vérité !

A. D.

L. Dennefeld, *Les grands prophètes traduits et commentés : Isaïe, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ezéchiel, Daniel.* In-8°, 734 p., Letouzey, 1947 (*La sainte Bible* de Pirot-Clamer, t. VII).

Ce volume fait partie d'une collection biblique qui en comprendra douze, dont huit consacrés à l'Ancien Testament et quatre au Nouveau. Jusqu'ici on en a publié sept et presque tout le Nouveau Testament. Les nombreux collaborateurs comptent parmi les bons exégètes qui, depuis une ou deux générations, ne cessent d'augmenter. La Collection, appelée à remplacer la Bible dite de Fillion, comporte une courte introduction à chaque livre, le texte de la Vulgate latine, une traduction française d'après l'original hébreu ou grec, enfin, au bas des pages, un commentaire surtout littéral et théologique, plus ou moins développé selon les ouvrages et aussi selon les interprètes. Les sept volumes parus sont de la bonne vulgarisation scientifique, destinés de préférence au clergé paroissial, qui n'est pas toujours en mesure de se procurer les grands commentaires : il y trouve l'essentiel de ce que l'on doit savoir aujourd'hui.

L'auteur responsable de notre volume, professeur à l'Université catholique de Strasbourg, est avantageusement connu par divers travaux scripturaires publiés en allemand ou en français, notamment sur les prophéties messianiques. Il s'est bien acquitté de sa tâche qui n'était pas facile, car ces six écrits nous transportent sous le règne de bien des souverains juifs ou étrangers et touchent à bien des objets de notre foi ou de notre pensée. Les principales difficultés sont signalées, sinon toujours résolues, dans les introductions ou dans le texte, sans taire les directives que parfois l'Église nous a transmises par le moyen de la Commission biblique. Sans doute le caractère de la publication ne permet pas, comme ailleurs, des excursus historiques ou de toute autre nature ; mais le lecteur ordinaire n'est point si exigeant. Il s'estime satisfait avec une traduction fidèle et quelques notes qui, au cours des passages difficiles, l'autorisent à suivre dans une lecture parfois rapide la vraie pensée de l'auteur sacré. C'est ce qu'il trouvera dans ce volume, avec bien des choses en plus.

S. Vailhé.

R. P. Lavergne, L.P., *L'expression biblique*, 1 brochure, in-16, 136 p., Vrin, 1947.

La traduction littérale déforme toujours la pensée de l'écrivain ; il faut aller à l'original et tout d'abord « discerner l'existence des expressions puis en saisir la véritable portée ».

Pour faciliter au lecteur de la Bible l'intelligence des expressions bibliques, l'auteur a rédigé ce manuel, de format restreint, mais riche de substance, puisqu'il condense cinq années de labeur. Travail de haute précision, d'allure parfois technique, mais généralement accessible à tous, bien ordonné, muni de répertoire, index, table, cataloguant et élucidant plus de sept cents expressions, qui sont elles-mêmes le clé de quantité d'autres. Chaque expression type est présentée « avec un mot d'explication et un début d'application aux formules analogues ». La classification est faite « d'après le degré de complexité de l'aspect extérieur puis suivant le rapport de l'expression avec l'idée ». De là sept chapitres :

1. Expression limitée à un seul mot ; 2. formée de mots juxtaposés ; 3. formée de mots superposés ; 4. éparpillée ; 5. exagérative ; 6. atténuative ; 7. tronquée. A. DEVINCK.

THÉOLOGIE — PHILOSOPHIE

R. P. Clément DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption*. 1 volume in-8°, 448 p., Maison Saint-Gérard, Haguenau (Bas-Rhin).

Dans un important volume de plus de 400 pages, le R.P. Dillenschneider reprend dans son ensemble la question bien connue et très discutée du rôle de la sainte Vierge dans notre rachat. Ouvrage très complet et très mesuré dans la façon de résoudre les différents problèmes que soulève la corédemption mariale. Les sources patristiques et la tradition théologique sont présentées dans une première partie avec compétence et objectivité ; les encycliques et documents pontificaux récents, dont souvent on a forcé le sens au service d'une thèse préconçue, figurant ici au complet avec une interprétation qui ne réalisera pas l'unanimité, mais apparaît au moins généralement modérée. Enfin le tableau des avis des différents théologiens contemporains et leur étude dénotent un souci d'information et de compréhension très poussé, même pour ceux dont le P. D. écarte résolument la thèse.

On remarquera l'importance accordée à la preuve positive. Cette besogne exigeait une grande délicatesse, car, ici plus qu'en tout autre domaine, le développement dogmatique fut considérable. La méthode adoptée, et qui procède régressivement en remontant vers les sources les plus anciennes, permet de découvrir dans des textes peu explicites un contenu virtuel que seule la suite du progrès doctrinal, sous la conduite du Saint-Esprit, a pu mettre en lumière. De la sorte on perçoit parfaitement l'évolution et l'on n'est pas amené à faire parler les Pères de l'Église comme l'ont fait Léon XIII et Pie XI. On saura infiniment gré au P. D. de nous donner une exégèse si perspicace et si prudente des sources patristiques.

La deuxième Partie du livre présente une explication théologique du mérite médiateur de Marie dans l'économie rédemptrice. Nettement l'auteur opte en faveur de la corédemption véritable ; Marie, principalement par sa compassion, a mérité *de congruo* les grâces de salut pour tout le genre humain. Si elle peut dispenser à nos âmes le fruit du sacrifice de la Croix — ce point est incontesté — c'est qu'elle a contribué à l'acquisition de ces grâces, et non seulement de façon indirecte par son *fiat* et par l'union de ses souffrances à celles de son Fils, mais directement. Marie coopère immédiatement à notre Rédemption objective, parce qu'elle nous représente tous au Calvaire, apportant en notre nom une adhésion totale à la mort rédemptrice du Christ. Par elle et en elle nous nous unissons à la Victime, nous figurons à cette nouvelle scène de l'alliance entre Dieu et l'humanité, mariage mystique pour lequel Dieu attendait un consentement et qu'elle donne en notre nom.

D'ailleurs « cet acquiescement véritable, loin de rien ajouter à l'efficacité du sacrifice rédempteur lui-même, en a été l'effet le plus excellent » (p. 368). Le soin avec lequel le P. D. veille à ne pas diminuer l'indépendance et la suffisance parfaite des mérites du Sauveur, et au contraire à souligner constamment la dépendance entière de Marie à l'égard du Christ dans sa coopération subordonnée et secondaire, devra rassurer les plus exigeants. Qu'il soit aussi permis en passant de le suivre sans réserve aucune dans sa critique pénétrante de la thèse proposée naguère par Mgr Lebon.

Des théologiens de grande autorité refusent d'admettre la coopération directe. Leurs graves objections trouvent dans l'ouvrage du P.D. une réponse qui pourra ne pas les convaincre ou éclairer définitivement, mais qui laisse du moins l'impression que leurs difficultés ne sont pas une fin de non-recevoir irréductible.

Enfin la question des droits de Marie sur son Fils, l'analyse de la notion de mérite, le sens à donner ici au mot « coopération », et plusieurs autres problèmes importants pour une exacte intelligence de la thèse de l'auteur, nous donnent l'occasion d'admirer à chaque fois le sens des nuances et la sagesse caractéristiques de toute sa construction théologique.

En terminant, avouons que même après la lecture d'un livre aussi solide et suggestif, on pourra ne pas être conquis sans réserve au vocable de « Marie co-rédemptrice ». Dans notre langue, le mot évoque autre chose que ce qu'une théologie exacte permet d'affirmer et il en résulte une incontestable ambiguïté. Les malentendus deviennent inévitables, surtout avec les protestants, et pas seulement avec eux, car il semble bien que, souvent, dans les discussions des dernières années, certains, bien proches les uns des autres, bataillaient quand même, faute de s'entendre sur les mots.

J.-Ph. Godard.

Mgr de Solages, *La théologie de la guerre juste.* In-16, 155 p., Desclée de Brouwer, 1946.

C'est en théologien averti du développement du dogme et de la théologie que Mgr de Solages nous donne ici le déroulement psychologique et sociologique du droit de la guerre juste.

L'impulsion initiale de cette doctrine, donnée par saint Augustin, est reprise par saint Thomas. L'un et l'autre exigent deux conditions : qu'il appartienne au chef de l'État de décider de la guerre faite en vue de la paix et du bien commun et qu'il la fasse pour obtenir réparation d'une injustice parce qu'il n'est pas d'autre moyen, qu'il n'y a pas au-dessus du chef d'État une autorité supérieure pour exiger cette réparation.

L'appel à une autorité supérieure à tous les États, annoncée par saint Augustin, insinuée par saint Thomas, est explicite en François de Vitoria et l'école de Salamanque pour qui la fin de la guerre c'est la défense du bien public non seulement de l'État lésé mais aussi de tout l'univers.

Aussi bien cette notion d'ordre et de justice universels a-t-elle engagé les théologiens contemporains avec Taparelli et Sturzo à ne point tant s'attarder sur le droit de guerre attribué aux États quand il y a juste cause, qu'à pousser à une meilleure organisation de la société des États,

qui permettrait d'éliminer la guerre. Cette élimination est-elle possible ? Sturzo le croit fermement, apportant comme preuve l'élimination de l'esclavage. C'est une question de volonté de la part des hommes et c'est à ce bon vouloir universel que fait appel la parole des Souverains Pontifes, principalement le Pape Pie XII dans ses messages de Noël.

Cette étude écrite avec le savoir théologique et la compétence en histoire que chacun reconnaît à Mgr de Solages, est, nous n'avons pas besoin de le dire, d'une opportunité très actuelle.

A. Brugière.

L. Denis, S. J., *Elementa theologiæ dogmaticæ. Tractatus de Sacramentis, Prima pars.* 1 volume in-4°, 240 p., Zech et fils, Braine-le-Comte, 1947.

Une doctrine solide, exposée avec clarté, brièveté, simplicité, c'est ce que se propose de livrer ce cours de théologie, rédigé au Congo belge, par un professeur S. J. astreint au manuel bien connu de Van Noort. C'est donc à cette source qu'il puise principalement, mais aussi aux cours de Dogme du scolasticat jésuite de Louvain. Le présent volume renferme la première partie du Traité des Sacrements, à savoir : Sacrements en général, Baptême, Confirmation, Eucharistie. Il insiste comme de convenance sur l'Eucharistie.

En général, les théories et discussions spéculatives sont seulement signalées. Le saint Sacrifice cependant est honoré d'un exposé complet — qualifié *salebrosa disputatio* — des diverses opinions sur sa nature exacte. Neuf systèmes défilent (dont sept S. J.) aboutissant à un dixième, celui de l'auteur, éclectique. Malgré l'intérêt du sujet, il y a là, nous semble-t-il, quelque disproportion avec le caractère et la destination de l'ouvrage. Il intéressera tout spécialement l'enseignement missionnaire comme type de manuel scolaire, décanté et clarifié à l'usage du jeune clergé indigène.

A. D.

Gustave Thils, *Théologie des Réalités Terrestres.* 1. Préludes, 198 p. grand in-8°. Desclée de Brouwer, 1946.

Les appels de Nietzsche pour conjurer les hommes à se tourner vers la terre et vers la vie ne sont pas dépourvus de grandeur parfois pathétique Mais un chrétien ne saurait s'alarmer de ces clameurs que leur auteur croyait et voulait dirigées contre l'idéal de l'Évangile du Christ. Dieu a voulu en effet que l'humanité fut insérée dans l'univers non pas seulement comme en un cadre et un décor où elle passerait indifférente mais comme en un milieu nourricier dont elle dépendrait sans cesse et qu'elle devrait modifier, discipliner pour la consacrer à Dieu chaque jour plus profondément. Échanges et interaction, solidarité dans leur destinée respective sont des nécessités imposées à l'homme et au monde. Tournons donc notre regard vers cette terre, car nous trahirions notre mission en l'excluant trop du champ de nos préoccupations. Dieu a une pensée éternelle sur les biens matériels et sur notre activité d'ici-bas. La théologie peut prétendre la connaître, la préciser et en tirer des conséquences, s'il est vrai qu'Il a voulu nous la révéler, et nos esprits seront ainsi éclairés sur le sens ultime et la signification du réel. Au vrai les perspectives

ouvertes par ce livre dépassent largement son titre. C'est toute une axiologie chrétienne des valeurs terrestres matérielles et humaines qu'il réclame. Il faut à l'Église une vue nette de ce que doit être pour Dieu et la Révélation, l'univers et la cité, la famille, la profession, la culture, la technique, l'art.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que ce besoin est découvert, mais dans ces pages très claires le problème a été parfaitement posé avec son caractère d'urgence, d'indéniable complexité, et son double intérêt, apologétique aussi bien que normatif de la conduite chrétienne, fort bien mis en lumière.

On ne trouvera sans doute rien à objecter, au contraire, à l'intention fondamentale, clef de voûte de ces « Préludes », à savoir que tout l'homme, comme le disait saint Thomas, tout ce qu'il est, peut et possède, c'est-à-dire tous les éléments qui le constituent au concret, toutes les œuvres qui jaillissent de ses puissances, tous les biens qui viennent de lui et dont il s'entoure, tout doit être ordonné à Dieu, et que tout par ailleurs revit à son compte les états par lesquels passa l'humanité, les étapes parcourues par elle depuis les débuts : *status naturæ elevatæ, status naturæ lapsæ, status naturæ reparatæ.* Dès lors notre théologie dogmatique devrait se compléter par une étude des réalités terrestres en tant que créées par Dieu leur maître et législateur suprême, pour le glorifier d'abord et aussi pour servir l'homme transfiguré par la grâce, en tant qu'écartées de leurs fins primaire et secondaire à cause de l'action perturbatrice du péché commis à l'instagation de Satan, mais bénéficiant elles aussi de la restauration universelle de l'ordre par le Christ. Cette œuvre rédemptrice a sa source dans le Seigneur glorieux, utilisant l'Église du ciel comme médiatrice, celle de la terre comme instrument et la grâce comme adjuvant, afin que tout soit en quelque manière « informé » par l'Esprit-Saint. Ainsi la loi de toute valeur temporelle pour progresser sera de se « spiritualiser », pour qu'elle puisse au terme être admise à partager l'état glorieux dont déjà la chair du Christ nous donne le modèle idéal.

Reste à voir la façon dont ce projet de développement de la science théologique sera mis à exécution. Tous les essais en ce domaine encore bien neuf méritent par là même accueil bienveillant. Quelques livres récents serviront de jalons mais ne peuvent faire figure de travaux théologiques : nous pensons ici aux riches et profondes études de Mouroux, aux réflexions suggestives du R.P. Rideau dans un chapitre sur la « Mystique chrétienne de la terre », et à quelques autres. La philosophie, la science et la spiritualité ne sont ni théologie positive, ni théologie spéculative. On sent que tout est à construire sur ce plan rigoureusement délimité. Cela n'est d'ailleurs pas pour étonner, tant il est délicat de préciser ce que la Révélation a voulu nous découvrir dans ce champ immense où désormais le théologien revendique un droit d'investigation et de décision : science, culture, sentiments, mystique, famille, milieux de vie, matière, cosmos, arts, technique, argent, travail, jeux, loisirs ! L'inventaire des textes de l'Écriture apparaît relativement aisé mais il faudra être d'une rare prudence et très perspicace pour décanter l'apport de la Tradition et n'en retenir seulement que ce qui a valeur essentielle. Pour retrouver à travers toutes les solutions des Pères et des docteurs le fond même, immuable, de la doctrine révélée des réalités terrestres, trans-

cendante à toutes les réalisations de détail et aux multiples attitudes divergentes successivement adoptées, le théologien sera tenu à une sage réserve. Du moment où l'on ne veut pas seulement exposer des principes trés généraux mais préciser en formules concrètes la position chrétienne dans chaque compartiment du Temporel, le premier problème à résoudre est celui de la méthode. On ne pourra rien présenter comme enseignement authentique de l'Église à une époque donnée qu'après minutieuse enquête car les circonstances de temps, de lieu, de culture, et d'autres facteurs que les seuls principes chrétiens, ont influencé la pensée et la conduite des représentants de la Tradition.

M. Thils pour sa part dans ce livre d'Introduction trace surtout un vaste plan-programme, bien qu'il y ait joint quelques « esquisses » de théologie des sociétés, de la culture, des arts et du travail. Il a droit aux éloges dus aux précurseurs d'une œuvre certainement utile, d'autant qu'il en signale très opportunément les écueils. Ses conclusions générales sauvegardent le juste et difficile équilibre entre les exigences des valeurs profanes et la noblesse des valeurs religieuses, entre optimisme et pessimisme, et rassurent pleinement ceux qui craindraient qu'une théologie du terrestre n'oubliât le péché originel. Il est trop clair que la Consécration de tout exigera un rachat préalable, que l'aspect de mort et de renoncement reste inséparable de tout renouveau. Ce christianisme ne doit pas être désincarné, ni mépriser le temporel, mais tant que nous attendons la Parousie de Celui qui viendra dire : « *Ecce facio nova omnia* », les valeurs royales de la rédemption et de la croix restent privilégiées dans la religion du Christ agonisant jusqu'à la fin du monde.

J.-Ph. G.

F. Cayré, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*. In-12, xiv-319 p. Desclée de Brouwer et Études augustiniennes, Paris, 1947.

L'*Année théologique* se bornera à donner une brève analyse de cet ouvrage important, écrit par son Directeur. Son actualité est relevée par l'article du Chanoine Bardy donné en tête de ce numéro, et marquée par le fait qu'il ouvre dans la *Bibliothèque augustinienne* une série de six volumes sur l'ensemble de la philosophie de saint Augustin.

Voici le thème des neuf chapitres que comporte l'ouvrage :

I. L'auteur montre d'abord qu'il y a dans l'œuvre d'Augustin, une vraie *pensée rationnelle*, mise au service de la théologie mais susceptible d'être organisée en synthèse philosophique (p. 1-23).

II. Il discute les objections par lesquelles M. Bréhier écarte la *valeur philosophique* des penseurs chrétiens, et spécialement de saint Augustin (p. 25-60).

III. Il recherche les *sources* auxquelles puise la pensée philosophique du saint Docteur, et il insiste notamment sur le néoplatonisme (p. 61-92).

IV. Après ces préliminaires indispensables, l'auteur aborde ici l'œuvre même de saint Augustin et parcourt les *Dialogues philosophiques*, se bornant à une simple analyse des neuf traités, qui représentent un effort de plus en plus personnel du penseur africain pour fonder un platonisme chrétien (p. 93-125).

V. Il ajoute à cet exposé un inventaire assez large des *autres textes philosophiques* un peu étendus que l'on trouve dans l'ensemble de l'œuvre augustinienne (p. 127-152).

VI. Les *Confessions* ont été omises dans le chapitre précédent, parce qu'elles contiennent, même sur le plan rationnel, des données de toute première valeur, qui doivent être étudiées à part, concernant la pensée philosophique de saint Augustin, depuis son initiation néo-platonicienne en 385, jusqu'au moment où furent écrites les *Confessions*, peu avant 400. L'auteur s'arrête longuement au livre VII, sans négliger les suivants (p. 153-180).

VII. Ici commence une nouvelle forme d'initiation, plutôt doctrinale, car elle va au cœur du platonisme transformé par saint Augustin : les idées de Platon sont rattachées par lui à un *monde intelligible* qui se présente sous trois aspects : dans l'homme, en Dieu, dans les anges (p. 181-207).

VIII. Le rapport entre le monde intelligible humain et le monde intelligible divin, qui est le fond de l'augustinisme philosophique, est marqué par le terme *illumination*, qui, en définitive, doit s'entendre d'une *intuition intellectuelle*, d'ailleurs relative, et cette conception groupe ce qu'il y a de vraiment positif dans les meilleures interprétations modernes de saint Augustin sur ce point (p. 209-243).

IX. L'auteur esquisse en terminant un tableau des *caractères de l'augustinisme* philosophique, présenté comme un réalisme spirituel, spécialement attentif à la vie de l'intelligence, complétant ainsi sur ce point, sans le contredire, par une certaine intuition de la vérité, la synthèse thomiste, qui est plutôt une philosophie de l'être connu par l'abstraction du sensible. Ces deux formes de pensée sont normalement appelées à se soutenir mutuellement.

SPIRITUALITÉ

Chan. J.-M. Bourceret, *La messe dans son cadre.* In-4° cour., 318 p. Alsatia, 1947.

Beaucoup de prêtres, à l'heure actuelle, se préoccupent de mettre à la portée de leurs fidèles les richesses de la liturgie. Les ouvrages sur la messe se multiplient aux vitrines des libraires, mais la quantité ne marche pas nécessairement de pair avec la qualité. Voici un ouvrage, de seconde main sans doute, mais judicieusement dépendant des meilleurs auteurs. La présentation est parfaite et fait honneur aux Éditions Alsatia. Certaines explications des rites de la messe sont actuellement largement dépassées, grâce aux travaux de liturgistes distingués comme Dom Capelle, Mgr Callewaert. Un ouvrage de haute vulgarisation ne devrait présenter que des solutions de premier choix. Le travail de M. Bourceret, comme le fait remarquer avec compétence Mgr Harscouët dans la préface, rendra au clergé de France de très appréciables services.

A. S.

M.-A. Genevois, O.P., *Les voies de la sainteté.* Pt in-16, 192 p., Édit. de la Revue des jeunes, 1946.

Que d'âmes en quête de perfection ont besoin d'orientations précises ! Que de séminaristes, de novices, d'étudiants ; que de religieux et de prêtres voudraient « s'y retrouver » dans ce qu'ils appellent parfois le « maquis » des voies spirituelles ! Que d'âmes sans directeurs végètent et se lamentent ! Et que de directeurs de conscience ignorent les « constantes » de la marche d'une âme vers la sainteté !

Le petit livre du P. M.-A. Genevois répond à ces besoins, comble cette attente. A la vérité, il fait beaucoup plus que de condenser en 190 courtes pages petit format, l'interminable étude du P. Garrigou-Lagrange sur « les trois voies ». Sa contribution personnelle est indéniable. L'auteur est parfaitement au fait du problème spirituel. Le disciple est entré à fond dans la pensée du maître, et, sur son plan qui est celui de l'application, riche de son expérience propre, il nous a confectionné un petit chef-d'œuvre de précision, de clarté, de sûreté, en vue de la pratique immédiate. Il faut le féliciter, et recommander *Les voies de la sainteté.*

On croit tenir, en ces conseils judicieux, en ces directives simples et franches, le fruit, combien délectable, de cinquante ans de pénible élaboration théologique. Enfin, on voit s'ouvrir devant soi un chemin déblayé, abordable, attirant. Il ne reste qu'à dire : en avant !

A. Devinck.

P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, O.C.D., *L'oraison des débutants.* In-16, 128 p., Lethielleux, 1946.

Définiteur général de son ordre, l'auteur est homme de gouvernement et autant de haute compétence spirituelle. Son ministère s'est exercé auprès des auditoires les plus variés, couvents, séminaires, centres universitaires, jeunes des mouvements.

A l'usage des âmes d'aujourd'hui, il exprime la doctrine de sainte Thérèse d'Avila sur l'oraison, avec un sens de l'adaptation auquel il faut rendre hommage. Ce premier exposé — qui fait désirer les suivants — traite des oraisons correspondant aux trois premières demeures thérésiennes. Il s'adresse à toutes les âmes sollicitées par la grâce de la prière, aux débutantes sans doute, mais aussi à celles qui seraient déjà avancées dans les voies spirituelles. La petite sainte Thérèse a souvent son mot à dire ; elle intervient fréquemment pour orienter le message de la grande Thérèse dans le sens qui nous convient, à nous, Français du xxe siècle. Mais c'est la doctrine de celle-ci qui est exposée, commentée, mise au point avec clairvoyance, clarté et esprit pratique, en vue de l'usage courant. Il y a des objections, des difficultés, des obstacles de toute sorte : ils sont signalés loyalement.

La tendance à la simplicité qui caractérise l'âme moderne reçoit satisfaction ; plus de complications de méthode qui entravent bien des bonnes volontés ; la marche de l'âme est nettement orientée vers l'union totale Nous apprécions l'opinion de l'auteur sur la prière vocale, dont l'importance est parfois méconnue, qui remplit à l'égard de l'oraison un rôle si efficace de soutien, de refuge, d'entraînement, et qui a suffi à élever

tant d'âmes aux plus sublimes oraisons. L'oraison enfin est envisagée en fonction de la vie, face à l'existence réelle, en liaison avec les obligations et les responsabilités quotidiennes, qu'elle est destinée à acquitter, à spiritualiser, à transformer. Nous recommandons cet ouvrage à toutes les âmes qui ressentent l'attrait de la vie et du progrès intérieurs, soit dans le cloître, soit dans le monde.

A. D.

P. Gabriel de Sainte-Madeleine, O.C.D., *Petit catéchisme de la vie d'oraison*, 1 brochure petit in-16, 62 p., Lethielleux, 1946.

Spécialiste en spiritualité carmélitaine, l'auteur condense en quelques pages familières et substantielles à l'usage des commençants, la doctrine de l'Ordre sur la vie d'oraison.

Six chapitres exposent la place de l'oraison dans la vie chrétienne, la méthode avec ses étapes, les difficultés à prévoir, enfin, la présence de Dieu, fruit général de toute bonne oraison.

A. D.

G. Ranson, A.A., *L'oraison du séminariste et du prêtre.* 2 volumes 633 et 611 pages, petit in-16, Desclée et Cie, 1946.

Le futur prêtre médite sur sa vocation, le sacerdoce participé de N.-S. J.-C. Il s'applique à sa formation spirituelle par la pratique des vertus de son état. Il contemple Jésus son modèle dans sa vie, ses vertus, ses mystères. Tel est le triple objet mis en œuvre dans le premier tome. Le second prend pour thème la double liturgie de l'office et de la messe. Chaque tome comprend une deuxième partie consacrée aux Temps et aux Fêtes liturgiques. A partir d'un texte scripturaire ou liturgique, chaque méditation développe en deux points, deux séries de considérations, doctrinales et morales, et s'achève par une prière, une résolution en bouquet spirituel. Le choix des thèmes nous a paru vraiment judicieux, pratique, le développement bien adapté. L'orientation sacerdotale est nette et constante.

On voudrait mettre ces deux petits volumes, élégamment présentés, entre les mains de tous les aspirants au sacerdoce, auxquels ils s'adressent principalement ; l'auteur n'hésite pas à les offrir également aux prêtres. Ils témoignent d'une réelle compétence en matière de formation sacerdotale et sont animés d'un vif esprit de piété.

A. D.

J. Devroye, S. J., *Misère et grandeur. Elévations.* In-16, 144 p., Casterman, 1946.

Élévations ! Le mot est bien choisi. Celui qui les écrivait sentait parfaitement que sa vie serait courte et paisiblement, avec lui, il nous arrache à notre indigence, pour nous mettre peu à peu en possession du seul vrai bien. Élévation progressive des misères d'ici-bas à la suprême grandeur de Dieu. Chaque méditation, animée d'une pensée profonde et originale, nous ramène toujours à la même conclusion : nous libérer de nos faiblesses, de notre orgueil, de notre sensualité, de notre défiance, pour nous engager

résolument dans la voie du renoncement, pour nous revêtir de la grâce divine et nous identifier au Christ notre modèle et notre Maître. Le sujet est tiré de l'Évangile : un texte, une parabole, un épisode de la vie du Sauveur ou de la Très Sainte Vierge. En tout, trente-deux méditations destinées aux âmes sincèrement désireuses de perfection. Les pensées énoncées en suggèrent d'autres ; le sujet traité n'est pas épuisé. Le prêtre trouvera là naturellement un aliment spirituel pour lui et les âmes placées sous sa direction.

F. Cr.

Jean le Presbytre, *Toi qui deviens homme.* In-16, 309 p., Casterman, 1946 (3e édit., 15e mille).

Le présent ouvrage n'est pas sans ressemblance avec *Foyers de lumière.* Il s'adresse plus particulièrement au jeune étudiant de 15 à 18 ans pour en faire « un homme qui fasse honneur à l'homme, un citoyen qui fasse honneur au pays, un chrétien qui fasse honneur à l'Église et au Christ ».

Livre complet, attachant, nécessaire. Le jeune homme qui en entreprendra la lecture, la poursuivra jusqu'au bout et dans la suite en relira bien des passages qu'il trouvera écrits pour lui. Souvent il se reconnaîtra et si parfois la vérité lui semble cruelle, toujours il se sentira aidé par elle.

C'est avec un intérêt croissant que l'on parcourt ces six chapitres qui nous conduisent de l'enfant se faisant homme à l'homme parvenu au terme de son développement et dont « les ailes s'ouvrent aux appels du grand large ». Le cœur de l'adolescent « est comme un bois où les dieux vont venir ». Éveil sentimental, camaraderies et amitiés, amour.. « Le rideau se lève sur une féerie. » — « Oui la sève monte et bout. » On assiste aux combats de la pureté. Pour en éviter les lamentables ruines, il faut se soumettre aux conditions essentielles de la victoire. Arrive le second âge de raison, avec l'amour des idées fortes, où se fait jour une sorte de prétention intellectuelle. L'idéal exprime ses appels ; dévouement, gloire, grandeur. Les risques ne manquent pas et il faut se préserver des idoles.

Puisse l'homme qui s'affirme et s'exalte être beau joueur ! Ne découvre-t-il pas le Chef auquel il peut s'abandonner en disant : « Je vous suivrai, Seigneur, partout où vous irez ». Certes, il ne sera pas déçu.

F. Cr.

Jeunesse, mariage, éducation. In-8° c., 128 p., Édit. fam. de France, 1947.

Un groupe d'éducateurs, sous le patronage de l'A.M.C., présente aux jeunes qui se préparent à la vocation familiale un guide qui leur permettra d'élargir leurs réflexions personnelles sur les problèmes relatifs à la vie de mariage, à l'amour et à la formation de l'enfant.

Ces nombreux canevas (27 pour la préparation de la jeunesse au mariage et l'éducation) s'accompagnent d'ordinaire d'une abondante bibliographie qui rendra au lecteur de très utiles services et qu'il doit consulter s'il veut tirer profit du cadre plutôt sommaire qui leur est présenté.

Cette étude qui s'inspire de la meilleure doctrine de l'Église eût cependant beaucoup gagné à s'appuyer sur des textes précis de l'Évangile, de saint Paul, des encycliques touchant cette doctrine.

Les jeunes, amis de l'indépendance en matière de réflexion personnelle, acceptent une pensée qui s'insinue d'elle-même et ne s'impose point de force. Ils sont cependant très avides d'arguments d'autorité et ils reprennent pour eux-mêmes ce que la foi leur dicte, avec la certitude de trouver en elle un guide sûr.

Souhaitons que ce travail, « qui désire des suggestions lui permettant de s'améliorer dans l'avenir », nous donnera dans sa prochaine édition des leçons richement étoffées de textes fondamentaux tirés de la sainte Écriture et des paroles pontificales.

A. B.

Max André, *Foyers de lumière en chrétienté.* In-16, 244 p., Casterman, 1946.

« Des foyers de lumière seront parachutés dans les ruines d'un monde fini et là, flots de christianisme total, ils rendront témoignage et rebâtiront une chrétienté sur l'amour. »

Tel est le but et le résumé d'un beau livre. Ces foyers de lumière, en collaboration avec Dieu par l'esprit, auront à remplir une vocation sociale par l'exploitation de la grâce du sacrement de mariage : collaboration des deux sexes, elle et lui, dans un amour réhabilité.

Elle aura pour ce but une signification biologique, intellectuelle, morale, sociale et religieuse. Lui sera homme dans toute la force du terme, surtout par la maîtrise de soi. Il sera père. Elle sera mère. Il faut lire l'ouvrage pour comprendre le mystère caché sous ces deux réalités qui se confondent : *duo in carne una.*

C'est d'abord la rencontre des futurs époux quand fleurit l'amour, le vrai, qu'il ne faut pas confondre avec l'amour, hélas, si souvent profané, ni avec la caricature de l'amour.

Voici le mariage expliqué selon sa nature et sa fin. Là se pose le devoir de la fécondité et se réalise l'épanouissement mutuel des époux. C'est vraiment le mariage sacrement dans toute sa valeur et sa sincérité.

Ainsi est fondé le foyer chrétien où la mère est reine et le père un dieu. Il y a une spiritualité conjugale avec ses vertus particulières, sa manière de croire, d'espérer, d'aimer. Spiritualité, parce que c'est selon l'esprit qu'il faut vivre au foyer, sans se laisser absorber par un but exclusivement matériel.

Finalement, le foyer trouve son couronnement dans l'éducation des enfants. Tâche difficile, exigeant beaucoup d'adresse et de dévouement.

F. Cr.

Dom I. Ryelandt, *Nos forces de réaction dans la vie spirituelle*, 1 broch. in-12, 64 p., Desclée de Brouwer, s. d.

L'équilibre intérieur est fait de calme réaction contre soi-même. Apprendre à réagir dépend de nous ; chacun peut beaucoup pour acquérir l'habitude de l'effort contre soi-même. Cinq forces y concourent : « Philosophie de la vie, Foi, Amour, Eucharistie et Travail ».

Ces pages très psychologiques, spécialement destinées aux âmes intérieures, à toutes celles qui seraient sujettes à la dépression, exposent l'usage pratique de ces cinq sortes de réaction.

A. D.

P. Dohet S.J., *Un commentaire du « Veni Creator »*. In-16 j., 85 p., L'édition universelle, Bruxelles, 1947.

Condensant une retraite donnée par l'auteur, ces pages s'adressent aux âmes intérieures. Elles envisagent de préférence sous l'angle personnel. la très belle et très substantielle prière du *Veni Creator* en ses quatre parties : invitation, salut, prières, chant d'allégresse, et y adaptent un commentaire spirituel. Après une rapide explication des termes, l'auteur souligne le caractère de la strophe et, délibérément, se borne à informer brièvement, à suggérer des orientations de pensée, à ouvrir des perspectives.

A. D.

Ma joie terrestre où donc es-tu ? (Études carmélitaines) in-8° cour., 380 p., Desclée de Brouwer, 1947.

La joie, « secret gigantesque du chrétien », est ici l'objet d'une large étude concentrique, sous forme de consultation, d'enquête dirigée, très ouverte. A tour de rôle, viennent apporter leur témoignage vingt-trois auteurs, vingt-trois compétences sélectionnées.

Citons parmi les plus en vue, à la suite du R.P. Bruno de Jésus-Marie, le docteur Barbe, Marcel de Corte, Régis Jolivet, Jacqueline Vincent, Paul Weyergans. Le complexe si riche de la joie est fouillé dans tous ses replis : humain, psychologique, médical, social, philosophique, scripturaire théologique... sources, lieux et temps, témoins. Triomphe du genre « Cahiers ». Une manière de petite Somme orientée.

En vérité, un message opportun à notre angoisse d'aujourd'hui.

A. D.

SCIENCES

Jules Carles, *Unité et Vie* : Esquisse d'une biophilosophie. Bibliothèque des archives de philosophie, Beauchesne et ses fils, édit. 1946.

L'ouvrage de M. Jules Carles, intitulé « Unité et Vie », nous apporte en des pages très intéressantes, quelques aspects nouveaux et suggestifs sur ce problème passionnant qu'est la vie.

La caractéristique de la vie est pour lui l'*unité*. Unité dans l'espace tout d'abord : toutes les fonctions du vivant concourent d'une façon harmonieuse et en grande partie mystérieuse encore, à maintenir la vie qui est un équilibre. Unité dans le temps aussi. Elle se marque en premier lieu dans la formation de l'embryon, l'ontogénèse. Cette unité n'est pas absolue du premier coup, elle se fait. L'embryon a plusieurs voies devant lui, et ses possibilités disparaissent au fur et à mesure de son avance dans la vie. Cette unité dans le temps apparaît encore dans la formation de l'espèce, la phylogénèse. Cette unité comme la précédente se fait : cette évolution n'apparaît pas à nos yeux, mais l'histoire de la terre nous la révèle. Et l'auteur fait remarquer au passage que l'homme est peut-être très loin de la direction de la nature quand il perfectionne une race, la race chevaline par exemple.

Cette unité est la marque de la vie : Unité spéciale qui ne tient son existence, ni de notre esprit ni du milieu, mais que le vivant se construit. Celui-ci est composé de parties hétérogènes et cependant il est un, et ce qui est plus, il est individu. Quelle méthode nous livrera le secret de cette cohérence ? L'analyse, non, car elle ne nous donnera toujours que de la matière inerte. Il ne faut pas démolir, mais « rechercher ce qui nous échappe encore, cette unité dont nous soupçonnons l'importance primordiale, puisque c'est en elle que se résume tout ce que nous ne pouvons encore expliquer. Et l'on trouvera que le vivant « est une unité dynamique (et son âme n'est rien d'autre que son unité), qui concentre de plus en plus de détails de l'espace et du temps, au fur et à mesure que son unité se perfectionne » (G. Madinier). Ainsi donc la finalité nous livrera le secret du vivant : non pas une finalité anthropomorphique, mais une finalité beaucoup plus générale. Les chapitres traitant de la finalité et des causes mériteraient d'être analysés plus largement, car ce point est délicat ; mécanistes, vitalistes s'y affrontent. Nous aurions aimé quelques explications plus détaillées sur la cause matérielle, identifiée avec les conditions d'existence. Notons que M. Jules Carles montre en des lignes que nous aurions désirées aussi plus longues l'impuissance du vitalisme à expliquer la vie.

Enfin le chapitre final pose clairement le problème angoissant du « devenir de la vie ». Dans quel sens, s'engage-t-elle, puisque l'unité n'est pas achevée, mais se fait ? Et cette unité se fait dans tous les domaines, individuel, social, moral : car la sainteté est aussi une unité. C. B.

P. Debaisieux *Leçons familières de biologie.* In-12, 315 p., Casterman, 1946.

L'ouvrage s'adresse « au lecteur instruit, sans préparation spéciale ». D'une extrême clarté, il procède logiquement, de manière à instruire, sans la rebuter, toute intelligence désireuse de mieux connaître les merveilles de sa nature physiologique. Inutile de dire qu'elles sont immenses et que l'ouvrage en révèle parfaitement la variété, l'enchaînement, l'unité. C'est un traité de biologie expérimentale qui ne laisse pas cependant de laisser entrevoir des problèmes théoriques qui relèvent de la philosophie et que l'on pourrait classer sous le titre de « parabiologie ».

Il est fort peu question des végétaux, l'auteur désirant surtout nous éclairer sur la biologie humaine, par l'étude des animaux.

Abondamment illustré de dessins explicatifs, l'ouvrage est divisé en trois parties. Première : les notions générales sur les êtres vivants : structures, activités, cellule, reproduction. — Deuxième : classification des vivants, protobiontes, invertébrés, insectes, vertébrés, biologie comparée. — Troisième : problèmes de biologie générale avec les fonctions physiologiques qui impliquent l'unité de l'individu, la répartition des êtres vivants dans l'espace et dans le temps ; l'hérédité, l'origine et l'évolution des espèces, enfin la discipline dans les études biologiques et leur valeur.

Ce livre paraît indiqué pour les étudiants abordant les problèmes compliqués de la psychologie. Il leur sera facile de les résoudre, même sans professeur, tellement la matière est clairement expliquée.

F. Cr.

Docteur A. Arthus, *Comprendre pour mieux agir.* In-8°, 406 p., J. Susse, s. d.

Voici l'ouvrage d'un biologiste qui se propose « d'étudier les étroits rapports qui existent chez l'homme entre la vie corporelle et la vie psychique ». L'auteur se place en dehors de tout système scientifique ou métaphysique. Il se contente de tirer de l'expérience des faits les lois générales qui s'en dégagent.

L'anatomie pure des organes est passée sous silence. Un chapitre seulement sur la morphologie humaine pour marquer les différents types d'individus en fonction de leur physiologie ou de leur psychologie. L'ouvrage est donc consacré à l'être vivant, l'homme surtout, considéré à l'état dynamique. Quant aux rapports entre fonctions, ils ne sont pas de simples relations de l'une à l'autre ; ils supposent une intimité beaucoup plus profonde, c'est-à-dire l'unité même de l'être vivant, malgré la multiplicité de ses éléments constitutifs.

Trois points de vue seront sans cesse présents à l'esprit, ce que l'auteur appelle le « trépied » biologique constitué par : « 1° la matière, *substratum* de l'énergie libérable ; 2° les fonctions physiologiques, manifestations vitales sur le plan matériel ; 3° les fonctions psychologiques, manifestations vitales sur le plan immatériel ».

Nous supposons que le mot immatériel n'est pas employé ici pour signifier un immatériel absolu tel que l'âme humaine, mais une réalité capable de connaître. Le psychique ainsi serait cet immatériel qui se retrouve à un certain degré, même chez les animaux.

L'auteur a pris soin de ne jamais étudier les fonctions du vivant en donnant à chacune une réalité indépendante. Toutes concourent à un même but biologique : conservation de l'individu et de l'espèce. Ce qui ne veut pas dire que l'activité psychique soit assimilée à l'activité physiologique ; mais il y a entre elles analogie et relations intimes.

Il existe de plus des mécanismes de coordination entre les diverses fonctions. Leur mauvais fonctionnement explique bien des maladies organiques, fonctionnelles ou psychiques.

Impossible d'analyser en détail les trois chapitres consacrés à la coordination des fonctions, aux troubles psychiques consécutifs à des troubles physiques et inversement, à l'évolution en rapport avec ces troubles. Les faits abondent qui mettent en lumière l'unité la plus entière dans la diversité la plus marquée et prouvent que les lois de la nature violées sur un point ont un retentissement grave sur tout l'être vivant.

Telle est dans ses grandes lignes, la première partie de l'ouvrage destinée à faire « comprendre quels sont les mécanismes simples ou complexes dont l'homme dispose pour aboutir au plus parfait épanouissement de sa vie physiologique et psychique ». Bien entendu, il y a, à côté du fonctionnement normal, un fonctionnement qui peut être anormal.

La deuxième partie applique les données théoriques dont nous venons de parler pour aboutir à des conclusions pratiques. Elle est d'une lecture plus facile, mais ne saurait être profitable sans l'étude sérieuse de la première.

Sont passées en revue les différentes époques de la vie humaine : enfance et adolescence, période pubertaire, le mariage et la vie conjugale, la

vieillesse, avec leurs développements correspondants : physiques, physiologiques et psychiques.

Le lecteur attentif découvrira les sources profondes de ses pensées et de ses actes, ce qui lui permettra de faire aussi chez les autres d'instructives découvertes.

F. Cr.

HISTOIRE

L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien.* (Collection « L'évolution de l'humanité », vol. XXXIII), 1 volume in-8° de 532 p., Paris, Albin Michel, 1947.

Ce livre a une histoire. Il avait été annoncé il y a environ 30 ans. Il était attendu. La rédaction en était terminée lorsque, durant ces dernières années, des événements tragiques pour l'auteur amenèrent la disparition du manuscrit et des notes qui avaient permis de la préparer. Il a été récrit dans le silence d'un exil provisoire. Nous y gagnons : l'œuvre a été davantage mûrie, et l'auteur, obligé de prendre du recul par rapport à sa propre documentation, domine mieux encore l'ensemble du sujet complexe qu'il aborde. Étant donnés le personnage, l'institution et la période qu'il étudie, à chaque page il doit parler des choses, des hommes et des idées d'Église. Il le fait avec cette sûreté que procure la seule compétence, aucune préoccupation apologétique ou polémique ne s'y mêlant, ni aucun souci de « construire » l'histoire selon un plan conçu après qu'elle s'est déroulée. C'est peut-être surtout par là que cette œuvre de toute une vie de recherche loyale est pour nous une leçon. Nous admirons ici, portées au plus haut point, les qualités de méthode qui font les travailleurs honnêtes : abondance d'une information toujours puisée aux sources contrôlées, précision du récit, respect des documents, même lorsqu'ils disent moins que nous ne voudrions. A cette école, nous assistons aux événements qui ont conduit de « l'ascension de Pépin », vers le milieu du VIIIe siècle, à « la dislocation de l'empire carolingien », vers la fin du IXe. Quelques images authentiques de Charlemagne, de Lothaire et de Charles le Chauve agrémentent le texte ; une table généalogique et quatre cartes géographiques très claires aident à suivre le développement. Bien qu'aucun paragraphe, ou presque, ne soit consacré aux idées, on les sent affleurer partout, et l'on comprend, en même temps qu'on constate. C'était une gageure de faire une œuvre originale en ce domaine exploré tant de fois ; elle a été tenue : sur cette histoire si souvent racontée, nous avons un livre très neuf. Il doit de l'être — si paradoxal que cela puisse paraître — au fait qu'il n'est que de l'histoire, mais de l'histoire consciencieusement racontée. « Dieu écrit droit par lignes courbes » : l'histoire, vue de la terre, même avec des yeux de la foi, est une suite de contingences ; le rôle de l'historien est de les enregistrer, mais non de reconstituer l'ordre selon lequel Dieu fait grandir l'Église ou les intentions cachées des personnages que le Maître du temps met en jeu pour y parvenir. Consentir au donné, dire ce qui fut, et préférer la vérité, même fragmentaire, aux synthèses éclairantes, mais fragiles, c'est l'humilité sans laquelle il n'y a pas de science.

J. Leclercq.

ESTRE Henry (D') : *Bonaparte*, t. III. Le mirage oriental. Égypte. In-16, VI-472 p. Plon, 1946.

Voici le troisième volume d'une étude politique, militaire et sentimentale, consacrée à Bonaparte. Le pittoresque y abonde, sans l'emporter sur le caractère sérieux de l'ouvrage et sans lui nuire. L'auteur pense sans doute, et avec raison, qu'il n'est pas nécessaire d'être ennuyeux pour exprimer la vérité. Il égratigne aussi au passage tel ou tel de ses devanciers pour des négligences assez innocentes, sans qu'on en devine toujours le vrai motif. Le côté religieux est passé sous silence ou traité parfois avec une désinvolture qui trahit l'ignorance, plus que l'hostilité, de points importants de la théologie. Ainsi, page 4, on nous parle de « ces petites histoires juives qui, sur le plan de la critique historique, ne soutiennent pas l'examen », allusion aux vies de Joseph et de Moïse. Pareille réflexion est au moins déplacée ; elle n'est pas unique, car la morale ne sort pas indemne de certaines descriptions.

On ne voit pas trop le but de l'expédition en Égypte, dans un pays relevant politiquement de la Turquie, avec laquelle la France entretenait des relations régulières. Même si l'on visait l'Angleterre derrière elle, ce n'en était pas moins un attentat au droit international. Et pour quelle fin ? Pour occuper peut-être un général embarrassant.

Tout en le notant et en le blâmant au besoin, l'auteur n'a peut-être pas assez insisté là-dessus. Par contre, il a émis de justes réflexions sur le génie unificateur de Napoléon, antifrançais sans le savoir et sans le vouloir. Il créa, en effet, de puissants États sur les flancs de son pays, alors que les rois s'étaient ingéniés à les tenir divisés. Il prépara le réveil du monde arabe, qui date de lui et n'a pas dit son dernier mot ; il fortifia l'Italie et l'Allemagne ; il affaiblit l'Espagne, notre alliée naturelle, et lui fit perdre indirectement ses colonies américaines ; il contribua aussi à l'unification et à l'agrandissement des États-Unis par la vente de la Louisiane et autres provinces. Un Romain égaré sur le trône de France qui voulut réaliser dans une génération et par contrainte ce que Rome avait mis plusieurs siècles à accomplir, et surtout par le prestige de ses lois. Henry d'Estre, sans cacher sa sympathie pour le héros et pour le général incomparable n'est pas avant tout un thuriféraire de Napoléon, et l'on ne peut que l'en féliciter.

S. VAILHÉ...

Chanoine J. LEFLON, *M. Emery, l'Eglise concordataire et impériale*, in-8°, 565 p., Bonne Presse, 1947.

C'est la seconde et la dernière partie de l'ouvrage consacré au célèbre supérieur de Saint-Sulpice et dont l'*Année théologique* a rendu compte en 1946, p. 362. Elle est, si l'on peut dire, plus attachante encore que la première, et, en tout cas, elle a par elle-même plus d'intérêt, car notre Eglise actuelle, dans ses cadres généraux et dans son organisation interne, ne diffère guère de celle de Napoléon. Seuls, les rapports avec l'État se sont notablement modifiés. Je ne puis que redire tout le bien déjà exprimé au sujet du tome I en y ajoutant, s'il est possible de le faire.

Que d'erreurs, petites ou grandes, redressées chemin faisant par l'auteur ! Que de lumières nouvelles répandues sur une époque, dont les historiens

modernes, laïques et ecclésiastiques, avaient déjà, croyait-on, éclairé les coins et les recoins ! Les grandes questions du Concordat et de la démission des anciens évêques, du sacre et, plus tard, du divorce de l'Empereur, de la Commission ecclésiastique de 1811 apparaissent quelquefois dans un jour nouveau, et la figure de M. Emery en sort étonnamment grandie. Ce « petit prêtre » savait tenir tête au despote couronné, qui d'habitude ne recourait pas avec lui à ses procédés usuels d'intimidation. Sans élever la voix, il présentait la doctrine de l'Église telle qu'elle est et il réussissait non seulement à se faire écouter, mais à corriger des préjugés et, parfois, à contenir de nouvelles exigences. Diplomate autant qu'apôtre, il s'entendait plus et il cherchait plus à dénouer qu'à rompre, et Dieu sait s'il en trouva des occasions.

Une seule ombre au tableau et qu'on voudrait effacer, celle du gallicanisme, même mitigé, dont il se faisait gloire et que M. Leflon a eu raison de ne pas passer sous silence. Malgré tant d'attestations, on se demande si ce mot qui recouvre une doctrine suspecte est bien celui qui convient et si M. Emery, comme tant de ses compatriotes, n'était pas avant tout adversaire d'une centralisation excessive qui finirait par faire du Pape le seul Évêque de la chrétienté.

S. Vailhé.

Général Gamelin, *Servir*, t. II. Le prologue du drame, 1930-août 1939, n-8° de xxxii-480 pages. Plon, 1946.

Lecture pénible à tous les patriotes, aussi pénible que celle des onze prolixes volumes du président Poincaré sur l'histoire de son temps. De part et d'autre, on poursuit la même fin : il s'agit moins de découvrir les vraies responsabilités des malheurs qui ont frappé la France que de dégager la sienne propre, en présence des catastrophes qui dépassent et toute prévision et toute conception. Par le simple exposé détaillé des faits, par la confrontation serrée des dates et des textes, l'auteur y est parvenu, du moins en est persuadé le lecteur, qui n'a pas été mêlé directement aux préparatifs de ce drame inextricable et qui n'a pas sous la main des archives personnelles et nationales pour asseoir un jugement fondé. Somme toute, la vieille maison France tient par habitude, comme une ruine antique, quitte à laisser tomber à chaque bourrasque, une partie de ce qui constitue encore l'édifice. Le vrai motif d'un pareil état de choses, tel qu'il ressort d'une lecture attentive de cet ouvrage et de plusieurs autres, le voici : Une autorité trop partagée et fort peu exercée du haut en bas de l'échelle gouvernementale ; à l'extérieur, des alliances sollicitées ou subies, fort onéreuses pour le pays et sans presque aucune compensation, qui suscitent contre lui les défiances et les suspicions de ceux qu'on a tenus à l'écart et qui, par suite, préparent de nouveaux conflits ; à l'intérieur, d'innombrables polypiers de bureaucrates et de fonctionnaires proliférant d'eux-mêmes et paralysant toute initiative ; par-dessus le tout, des ministres impuissants, sinon incapables, des Chambres bavardes, dépensières, tracassières, produisant à chaque séance presque autant de lois qu'un pommier produit de pommes dans un an, toujours avides de nouveaux pouvoirs et s'estimant quand même irresponsables. En temps normal, la nation vit comme elle peut, soucieuse avant tout de ses intérêts

matériels dans un État qui la rançonne à sa fantaisie ; au premier choc européen ou international, déterminé le plus souvent par la vue de notre faiblesse, le désarroi est général, suivi de près par le cataclysme. Si nous l'avons surmonté lors de la guerre de 1914, c'est qu'un soldat réussit dès le début à imposer sa dictature et qu'à la fin un grand ministre et un autre soldat agirent en maîtres. Encore fallut-il payer cet effort du prix de 1.400.000 morts et de ruines incalculables. Cette fois-ci, nul n'oserait dire ce qui s'est passé exactement au printemps de 1940 et quelles en seront les conséquences. Il est impossible que ce soit là la vraie démocratie ; sinon, qu'on la renvoie au musée d'antiquités constitutionnelles que contient le *Peri Politicôn* d'Aristote !

S. Vailhé.

Guillemin H., *Par notre faute*, in-16, 70 p. Robert Laffont, 1946.

Réédition sous forme de brochure d'une étude parue en septembre 1937 dans la *Vie intellectuelle*, avec des rectifications et des compléments. Elle souleva alors de graves et justes observations du maître du Sacré Palais, dans l'*Observatore Romano* du 16 novembre 1937, et le texte actuel, même s'il est un peu amendé, encourra tout autant de justes critiques...

En effet, on cherche vainement l'utilité de pareils écrits. Dans les Histoires de l'Église ou des divers États occidentaux, l'auteur a noté et épinglé de-ci de-là, sans tenir compte de la chronologie et surtout des circonstances, ce qui depuis le IXe ou Xe siècle pouvait devenir un objet de reproche pour l'Église. Il a dressé de la sorte une colline d'immondices, flanquée d'un abattoir qui ruisselle de sang, et, de temps à autre, il s'arrête pour conclure : « c'est à cause de cette boue, c'est à cause de ce sang que les gens qui ne sont plus chrétiens ont cessé de l'être ». Le croit-il sérieusement, malgré ses bonnes intentions, qui sont indéniables ? Et qui oserait se prononcer en juste connaissance de cause sur tous ces faits entassés pêle-mêle et sans discernement, ainsi que sur leurs conséquences ? Dieu seul le peut, je ne crains pas de l'écrire. Alors, de quel droit veut-on et vient-on se substituer à lui ? Si je ne connaissais les vrais sentiments de l'auteur, qu'il ne cache pas du reste, je dirais qu'il n'est qu'un poisson rouge de bénitier. De grâce, qu'on nettoie nos bénitiers afin que nous puissions nous signer avec de l'eau propre, prier et travailler en paix dans nos églises et dans nos demeures, sans craindre l'intervention des mauvais esprits !

S. Vailhé.

L. Crouzil, *Quarante ans de Séparation*, 1905-1945. Étude historique et juridique. In-8°, 326 p., Didier, 1946.

Le chanoine Crouzil, doyen de la Faculté de droit canonique de Toulouse et mort récemment, passait pour un des meilleurs connaisseurs de la législation religieuse ou plutôt irréligieuse de la Troisième République. Ce n'est pas peu dire, car elle est bien nombreuse et fort complexe, l'État français n'étant guère dirigé que par des robins et des doctrinaires. L'ouvrage que nous présentons n'en est pas l'histoire détaillée, ni même une

simple esquisse, c'est une étude historique et juridique qui porte sur un point, il est vrai très important, sur la loi de Séparation de 1905 qui mit fin au Concordat de Napoléon. Après quarante ans d'une rupture violente de la part de l'État, où en sommes-nous aujourd'hui ? L'auteur nous le déclare en quelques mots, p. 10, retraçant du même coup les idées maîtresses de son livre. « Il nous a paru utile de jeter un regard en arrière sur le long chemin parcouru, de rappeler les circonstances dans lesquelles se fit la Séparation, d'en exposer les principes, d'en décrire les principales étapes : condamnation des associations cultuelles, conquêtes de la résistance catholique, divorce (de l'Église et de l'État) et représailles, reprise de relations normales au lendemain de la guerre de 1914 et réconciliation progressive. Et puisque notre cycle de quarante ans n'est pas un cycle fermé, nous ne croyons pas interdit de scruter le proche horizon et de formuler quelques vœux, dont la réalisation aiderait le jeu de ces forces spirituelles qui sont le principal, sinon le seul espoir de notre pays, dans les graves conjonctures présentes ».

Les associations diocésaines acceptées par Pie XI en lieu et place des associations cultuelles rejetées par Pie X, ont donc marqué le signe le plus sensible, sinon le plus visible, du rapprochement. D'autres accords ont suivi qu'il serait fastidieux d'énumérer ; d'autres réformes souhaitables semblent s'imposer, que l'auteur groupe sous des titres divers comme : la question des presbytères, celle de l'exécution des charges, celle des associations déclarées, celle des fondations directes, enfin l'enseignement libre, surtout primaire, et les subventions officielles. Tous ces *desiderata* sont présentés avec la compétence d'un juriste éprouvé et la droiture d'un homme d'Église qui cherche avant tout la paix pour son pays, dans la satisfaction légitime de tous les droits. Rien de trop pour personne ; pas de vainqueur et pas de vaincu, telle est la juste formule d'une vraie réconciliation. Les droits inaliénables de chacun seront, par suite, respectés.

S. Vailhé.

BIOGRAPHIES

Pierre Croidys, *Sainte Geneviève et les Barbares. La splendeur du christianisme au Ve siècle*, 12 × 19, 254 p., 100 fr. Spes, Paris, 1946.

Voici de « l'histoire vivante ». Le récit est coloré à souhait et le lecteur ne se lasse pas de cette évocation d'un temps si éloigné du sien. Avec P. Croidys, il se familiarise avec les personnages anciens, notamment les chefs barbares : Attila, Childéric, Clovis : l'auteur n'ignore rien de leur psychologie et nous fait entrer dans leurs conseils ou leurs délibérations intimes. De même assistons-nous de près aux batailles, aux cérémonies funèbres, aux audiences décisives. C'est passionnant. Mais l'écueil du genre est que l'on ne sait plus où s'arrête l'histoire proprement dite ni où commence le travail de l'imagination constructive. Celle-ci est fort développée chez P. Croidys : très documenté sur l'essentiel, il ne nous dit pour le reste rien que de très vraisemblable : mais il est tellement précis sur des détails où l'histoire proprement dite est muette, que l'on perd pied et parfois la confiance en des jugements un peu sommaires est

ébranlée. Vues de l'historien, du poète ou impressions personnelles de l'auteur ? on se pose souvent la question, et rien que ce soupçon gêne le lecteur. De plus, l'historien juge l'enchaînement des effets et des causes, et parfois peut-être avec des préoccupations apologétiques très compréhensibles, mais qui peuvent colorer plus que de raison la présentation des faits. Sainte Geneviève apparaît de temps en temps dans ces remous des peuples barbares qui s'affrontent : on nous cite ses interventions et ses miracles, mais ceux-ci par simple énumération, sans nous donner aucun élément pour apprécier critiquement leur valeur et leur nombre : peut-être les documents font-ils défaut.

Tel qu'il est, ce volume plaira, mais surtout aux amateurs de somptueux langage, de belle vulgarisation. Il éveillera l'intérêt et conduira des lecteurs moins pressés à entreprendre une étude plus techniquement scientifique de ces temps reculés, en utilisant des travaux rédigés selon une méthode plus stricte et avec l'apport d'une justification documentaire qui permet les contrôles.

Louis Soubigou.

Jeanne Ancelet-Hustache, *Sainte Elisabeth de Hongrie.* In-12, 445 p., Édit., franciscaines, 1947.

Il faut féliciter Mme Ancelet-Hustache d'avoir fait justice des embellissements de la légende. Voici un travail de pleine valeur historique, un témoignage à la vérité. Les saints n'ont besoin que d'être eux-mêmes pour mériter notre admiration. — On lui saura gré tout autant d'avoir donné à son angle de vision la plus large ouverture, réalisant « l'insertion dans le temps » qui dégage la pleine signification historique du personnage. A partir de la fille du roi de Hongrie, épouse de Louis IV de Thuringe, une vaste fresque d'histoire médiévale déroule ses péripéties instructives, attachantes. — Enfin l'enquête déborde la vie terrestre : nous possédons à présent une étude complète de toute la question sainte Élisabeth, légende, culte, littérature, postérité. Une œuvre de cette envergure apporte un enrichissement à l'hagiographie française.

Il serait injuste de ne pas relever le mérite littéraire ; la vie circule, frissonne parfois ; l'intérêt se soutient toujours au travers de ces chapitres si denses d'érudition, et d'une psychologie si délicate.

A. Devinck.

R. Barroux, *Saint Rémi et la Mission de Reims*, in-16, 190 p. Édit. de l'Arc, 1947.

Une première partie étudie l'évêque et son rôle politique si important dans l'histoire de la Gaule ancienne. La deuxième nous fait connaître le saint et sa légende. Originale, la troisième nous montre le prolongement d'une grande existence en retraçant quelle fut la mission de Reims dans l'histoire de la monarchie. Solide contribution hagiographique, munie d'utiles renseignements et références. Avec l'auteur — un spécialiste de nos origines — on voudrait voir Reims reprendre sa mission grâce à l'union en notre pays du spirituel et du temporel.

A. D.

J. DE VORAGINE. *Saint Dominique*, pt in-16, 71 p., Édit. Spes, 1947.

Vous n'avez pas lu la « Légende Dorée » ? Jean Cattal en détache pour vous un chapitre savoureux et qui constitue simultanément la plus ancienne vie de saint Dominique. Un bouquet d'anecdotes et des miracles tout plein : c'est raconté ! Pour le populaire, sans doute, mais quel peuple ! C'est un témoignage tout cru qui nous arrive intact du fond de son XIIIe siècle.

P. WILLIBRORD DE PARIS, *Saint Antoine de Padoue, docteur de l'Eglise* In-16, 245 p., Librairie Saint François, 1947.

Professeur d'histoire au scolasticat de Tours, l'auteur nous présente un saint Antoine historique et se propose de répondre à la question si souvent formulée : pourquoi saint Antoine docteur de l'Église ? Il insiste sur les talents oratoires et dégage en saint Antoine les traits d'un authentique théologien.

Reste que l'œuvre écrite est d'infime étendue : quelques sermons dominicaux, quelques sermons sur les solennités et les saints. Elle suffit, nous explique-t-il, à confirmer la réputation de science du premier lecteur en théologie de l'Ordre franciscain, oracle de son siècle, type de la culture religieuse de son temps. Traditionnelle, sa théologie aborde des problèmes et avance des solutions qui ne seront familières qu'aux auteurs modernes : Immaculée-Conception, Royauté du Christ, culte du Sacré-Cœur.

Au service de la doctrine, on admire un apôtre aux charismes éclatants, semeur intrépide de la parole, en ses vastes tournées italiennes, portugaises, françaises.

Par son contact avec les sources, cette biographie veut être autre chose qu'un travail de seconde main, ou un simple ouvrage d'édification. A l'intention des érudits, un appendice traite des sources, des miracles, des travaux d'ensemble sur saint Antoine.

A. D.

J. CHRISTOPHE. *Sainte Louise de Marillac.* In-16, 158 p., Bonne Presse, 1945.

Voici la nouvelle sainte, interprétée en un style limpide, en une suite de tableaux évocateurs, mettant à profit les récentes études sur son existence si féconde ; à l'adresse de ceux qui cherchent une information exacte et rapide avec l'impression juste — et combien édifiante — des faits.

A. D.

Agnès DE LA GORCE. *Saint Benoît Labre, le pèlerin de la joie* (collection « Profils franciscains »), 13 × 18, 103 p., ill., 48 fr. Éd. franciscaines, 1946

Captivante biographie de celui dont on connaît trop peu la vie intérieure, faite d'humble soumission à une vocation impérieuse. C'était un pèlerin, qui vivait pauvre parmi les pauvres, uni à Dieu, rayonnant de joie, faisant pénétrer dans les cœurs l'amour des choses divines. Ses tâtonnements du début, quand il allait de couvent en couvent essayer de la vie religieuse, sa vie de fidélité à la grâce, la sensation produite à Rome par sa mort : tout est bien dit dans ces pages écrites avec une fervente sympathie et une piété émue.

Louis SOUBIGOU.

H. Condou, *Saint Michel Garicoïts* (Les Saints de France), 1 brochure, 100 p., Bonne Presse, 1947.

Sous forme vivante, 98 pages présentent le nouveau saint français, petit pâtre pyrénéen, prêtre modèle, fondateur d'une importante congrégation.

Cinq chapitres étudient sa forme de sainteté et transmettent le message spirituel condensé en la devise : *Ecce venio.*

A. D.

M.-Th. Delmas, *Bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran La Louvière.* In-16, 410 p., Spes, 1946.

Voici une vie au point et complète de la nouvelle bienheureuse française, attendue de tous ceux qui savaient déjà le drame de cette existence brisée de façon si étrange ! L'édification devient admiration, et passionnante s'en fait la lecture, à partir du fatidique 13 février 1868 (chap. xi, La Tourmente), au cours duquel la Mère de Soubiran, alors âgée de 38 ans, et en pleine maturité de talent, admet dans sa communauté, sur les meilleures recommandations, Mlle Julie R., la prochaine Mère Marie-François, celle qui devait ruiner sa jeune fondation et bouleverser parallèlement le cours de sa vie. Et l'on suit les péripéties de cette aventure singulière comme seule la vie des saints en connaît, jusqu'au renvoi de la fondatrice, jusqu'à son admission dans le refuge de La Charité, jusqu'à sa mort silencieuse, obscure, victimale, jusqu'au départ et jusqu'à la mort de l'autre, l'usurpatrice, et jusqu'à la rencontre — suprême indice après tant d'autres — de leurs deux cercueils, un jour, sous l'œil de la troisième supérieure générale de la congrégation de Marie-Auxiliatrice alors sauvée et restaurée.

Quel témoignage en faveur du gouvernement royal du Christ ! Quelle maîtrise que celle de sa Royauté d'amour, dont rien ne peut entraver les desseins !

Une Préface — non signée — présente l'ouvrage aux lecteurs : nous en approuvons le propos. Excellente mise au point, interprétation opportune de tout ce qui pourrait être matière à étonnement ou à impression pénible dans cette belle page d'Hagiographie. Nous ajouterions même le conseil de la relire en fin d'ouvrage pour en condenser le profit spirituel et doctrinal.

A. D.

M. S. Le Guay. *Bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran La Louvière.* In-16, 151 p., Édit., Spes, 1947.

Après l'importante biographie par M.-T. Delmas, ce récit plus bref vient mettre à la portée du grand nombre la vie de M.-T. Soubiran. Écrit en une langue alerte, il est apte à intéresser tous les milieux.

A. D.

RR. PP. Bénédictins de Paris. *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier.* In-8°, 790 p., avril-mai, 640 p., Letouzey, 1946.

Voici les quatrième et cinquième des 13 volumes de la *Vie des Saints* publiée par les RR. PP. Bénédictins de Paris, continuateurs du R.P. Chaussin. Elle voudrait permettre à chaque chrétien, par la connaissance des

principaux faits de la vie des saints, de mieux saisir le caractère propre de chaque fête, en en dégageant les origines et le développement séculaire. et par là s'associer plus intimement au Sanctoral liturgique.

Le plan répond à ce dessein ; il suit pas à pas le déroulement du calendirer. Jour par jour sont présentés tous les saints dont l'Église Romaine fait mention dans son martyrologe et la plupart de ceux que telle Église ou tel ordre honore d'un culte spécial. Parmi ces derniers, une place spéciale est faite aux saints de France ; tous les bienheureux qui ont été l'objet d'une béatification récente sont aussi mentionnés. La traduction de ce double martyrologe est suivie d'un récit détaillé de la vie des grands saints du jour.

Conçues dans un esprit historique, ces biographies se donnent comme dûment documentées ; elles ne rapportent que les faits certains et tendent à restituer leur authentique physionomie aux portraits que d'inexactes traditions auraient défigurées. Des références aux sources et aux ouvrages permettent à qui le désire de pousser la recherche.

Marguerite Savigny-Vesco. *L'amour et l'amitié chez les saints*. 1 vol., in-12, 224 p., Bonne Presse, 1946.

Une galerie de portraits tracés avec une finesse nuancée, et une discrète émotion. Une documentation rigoureuse évitant la sècheresse. Une œuvre réalisant le dépassement de l'histoire par la poésie, de la chronologie par le sens du destin surnaturel. La narratrice en est à son huitième essai hagiographique. On entendra ici un appel à hausser sa vie au niveau des êtres exemplaires qui sollicitent notre amour. Trois catégories : époux, époux virginaux, amis, nous font part sans doute, avec une sélectivité judicieuse, des lectures pieuses de Mme Savigny-Vesco. Les deux premières groupent 24 esquisses ; tout autre chose que de pâles résumés, l'histoire du mariage, de la vie conjugale des saints époux proposés comme tels en imitation ; croquis, simples instantanés, d'existences qui se sont transfigurées par le mariage, dans la pratique de la mutuelle donation, traçant une voie aux époux chrétiens, leur ouvrant des perspectives les invitant à prolonger une lignée.

Les « Amis » assemblent, sur le thème non moins attrayant de l'amitié, une gerbe de 14 saints, se nouant en apothéose dans la Toussaint liturgique.

La critique historique aurait mauvais goût de venir troubler de ses chicanes cette limpide et sereine poésie.

A. D.

Alexandre Masseron, *Dante Alighieri, le grand poète qui tant aima saint François* (collection « Profils franciscains), 13 × 19, 100 p., ill., 42 fr., Édit. Franciscaines, Paris, 1946.

Dante fut probablement affilié au Tiers-Ordre franciscain ; il fut certainement un disciple spirituel du « petit pauvre de Dieu », qu'il chanta dans la *Divine Comédie*. Ceci nous vaut une charmante et érudite monographie d'A. Masseron qui, avec une amabilité et une compétence inappréciables, nous introduit dans les mystères de la biographie de Dante et de ses œuvres. Le texte est d'un maître : des cartes de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis de Dante, guident l'imagination du lecteur, dont d'autres

illustrations retiennent également l'intérêt. La brièveté du volume interdit à l'auteur toute discussion : mais l'ensemble des solutions qu'il propose, avec le tact et la sûreté d'un spécialiste doublé d'un littérateur et d'un artiste, est de nature à éveiller l'intérêt pour Dante ; il servira à bien des lecteurs de première initiation à l'œuvre du grand poète.

Louis SOUBIGOU.

Sœur MARIE-EMMANUEL O.S.U. *Marie de l'Incarnation.* 1 vol. in-16, 335 p., Édit. de l'Université d'Ottawa, 1946.

Sept chapitres nous présentent, en la fondatrice des Ursulines de Québec : la mère selon la nature et la grâce ; la philothée et l'ursuline ; la femme de cœur et la femme d'action ; l'épistolière. L'auteur puise à des sources inédites, dont les plus importantes sont citées en appendice. Cet essai ne manquera pas d'intéresser. Il y a dans le genre de l'auteur — qui est aussi peu auteur que possible — une telle spontanéité, une telle fraîcheur de sentiment qu'on est conquis dès l'abord : « Je me propose simplement de lire les lettres de ma mère à haute voix, tout comme si je venais de les trouver dans le coffre de famille. Je veux me rendre compte de mon plaisir et l'accroître en l'analysant. Le bon goût littéraire demande qu'on lise une lettre sans emphase, dans l'esprit qui l'a dictée. Voilà ma méthode... Peu importe le nom de ce que je fais... Pour moi, Marie de l'Incarnation est une réalité sensible au cœur, une présence infiniment douce. Elle m'explique sa manière, sa doctrine, son style, se promène avec moi dans le monastère qu'elle a bâti... » A. D.

Cl. AUBERIVE. *L'héritière du vœu de Mme Elisabeth, Charlotte-Hélène de Lastic,* in-16, 376 p., Spes, 1946.

L'ouvrage intéressera au double point de vue spirituel et historique. C'est un travail bien mené, à partir des souvenirs inédits de l'héroïne, des archives de sa famille et des traditions conservées par les continuatrices de son œuvre. Présentation littéraire très soignée, style distingué, noble. Les deux premières parties nous jettent en plein Ancien Régime, en ce frivole et insouciant déclin du XVIIIe siècle, poignant prélude de la Révolution. Dans le monde aristocratique qui évolue en premier plan, elles campent la physionomie de Mme Elisabeth, l'une des plus pures victimes de la tourmente, C'est elle qui conçoit en 1790, le projet d'un vœu, comportant des engagements de charité, de la Famille Royale et de la France au Cœur Immaculé de Marie, en vue de la conservation de la religion catholique dans le royaume. Rapprochement saisissant, c'est au Cœur Immaculé de Marie qu'en des temps non moins troublés, Pie XII consacre l'Église universelle.

Ce vœu, « le legs de Mme Elisabeth », devient le pivot de deux existences étonnamment enlacées. Il est religieusement recueilli par deux âmes d'élite, deux amies intimes de la princesse, particulièrement par la comtesse de Saisseval. Grâce à l'impulsion de guides tels que le Père de Clorivière et le Père Varin, elle s'adonne, au retour de l'émigration, à l'insigne vie de piété et de bienfaisance dont le vœu marqua l'inspiration première. Restauratrice de l'œuvre de la Visite aux Hôpitaux, fondatrice de celle des Enfants délaissés, elle devient l'âme d'un important mouvement de charité qui prolonge sa trace jusqu'à nos jours. A. D.

Louis Bassette, *Jean de Caulet, évêque et prince de Grenoble* (1693-1771). Édit. de la Revue des Alpes, Grenoble, 1946.

D'une communication à l'académie delphinale, à l'occasion du deuxième centenaire de la mort du cardinal de Fleury, sur la politique religieuse du ministre de Louis XV, d'après la correspondance de Jean de Caulet conservée à la bibliothèque municipale de Grenoble, M. L. Bassette a composé un ouvrage magnifiquement édité où se détache en bonne lumière l'activité d'un grand prélat du xviiie siècle. L'auteur passe rapidement sur l'administration du diocèse qui débordait alors des frontières du royaume sur le duché de Savoie : on peut le regretter. Des monographies sur les diocèses du xviiie siècle nous vaudraient des détails intéressants et pittoresques sur l'état religieux et la France à la veille de la Révolution. Mais Mgr Caulet, d'une famille de magistrats, élevé à Paris en pleine bataille janséniste, s'intéresse surtout à la grande politique religieuse ; il ne craint pas d'exprimer ses observations en de longs mémoires au cardinal de Fleury et plus tard à Louis XV. Pour les idées et le style il reste dans la tradition de Bossuet, auquel il avait voué un véritable culte. M. Bassette aura bien mérité des historiens du régne de Louis XV en mettant à leur disposition une documentation de grande valeur.

A. Sage.

Jeanne Dannemarie, *A travers trois révolutions : Sœur Rosalie Rendu, Fille de la Charité* (1786-1856), 1 vol. in-16, 245 p., Plon, 1947.

Cette petite montagnarde du pays de Gex eut pour mère une grande chrétienne et en reçut l'éducation la plus virile. Son parrain, M. Emery, nous est bien connu maintenant. C'est dans sa famille que se cacha, pendant la Révolution, l'évêque d'Annecy, tandis que son cousin, maire d'Annecy, était fusillé pour refuser de livrer à la profanation les reliques de saint François de Sales.

Elle fait sa première communion en pleine Terreur, dans une cave mal éclairée par un pauvre cierge et trouve à 16 ans, à l'école de la charité, sa vocation de Fille de Charité. A la rue du Vieux-Colombier, à l'ombre de Saint-Sulpice, elle retrouve comme directeur de conscience M. Emery, qu'on surprend ici en pleine activité apostolique, animant, soutenant, inspirant l'élite du clergé, envoyant des séminaristes en Angleterre, en Amérique, et fondant en ces pays jeunes et démunis, des centres d'éducation cléricale incomparables.

A 28 ans, Sœur Rosalie est supérieure de la communauté de la rue de l'Épée-de-Bois, en plein quartier Mouffetard. Elle devait y passer sa vie et y devenir une véritable « Reine de la misère ». A travers trois révolutions et une terrible épidémie de choléra, son dévouement admirable sauva tout ce qui pouvait être sauvé. Sa charité rayonnante rassembla, dans son pauvre salon, des esprits d'élite, des prêtres, des évêques, des hommes d'État, des gens de lettres : Lamennais, Donoso Cortès, l'Empereur lui-même et l'Impératrice. Ce fut avec elle qu'Ozanam fonda les Conférences de Saint-Vincent de Paul.

Bref, tracée d'une plume alerte, experte en biographies, la vie d'une grande Française, émule de saint Vincent de Paul, qui a amplement mérité de donner son nom à l'avenue bien connue du 13e arrondissement.

A. D.

Mgr Francis Trochu, *Jeanne Jugan, fondatrice des Petites Sœurs des Pauvres*, 1 volume, 376 p., Édit. Vitte, 1947.

On retrouve ici les qualités de notre plus éminent hagiographe français. Solidement construite, présentée en une langue distinguée, précise, aisée, cette biographie nous retrace les étapes d'une grande existence, en dégage l'inspiration profonde, nous fait pénétrer le secret d'une extraordinaire influence ; elle excelle à faire transparaître l'âme de son héroïne.

Mérite fondamental : l'information a été reprise en totalité, sur des documents de première source : tâche lourde et délicate, mais qui s'imposait et qui a permis à l'auteur d'accomplir une œuvre de justice.

Un doute planait sur l'origine véritable des Petites Sœurs des Pauvres. Aucune confusion désormais n'est possible, Jeanne Jugan est l'authentique fondatrice. C'est elle qui a jeté en terre le grain de sénevé, c'est elle qui à Saint-Servan, durant l'hiver de 1839, en recueillant dans sa mansarde deux pauvresses abandonnées, donna naissance à l'œuvre hospitalière qui devait connaître un si prompt et si prodigieux développement.

Du modeste début jusqu'à l'admirable expansion, tout met en lumière le rôle primordial qui revient à l'humble enfant de Cancale. Au fil du récit on voit sa mission se préciser et son œuvre prendre corps. On la suit sans débrider, dans des chapitres typiques : Au « grand en-bas » ; Les douze bonnes femmes ; Élue supérieure générale ; Le prix Monthyon ; Jeanne la quêteuse ; Redemandée par tout le monde, à Rennes, à Tours, à Angers ; Jusqu'au tournant tragique ; Jusqu'à la crise aiguë.

Déposée du supériorat en 1843, éliminée de tout emploi en 1847, elle se voit dépouillée de son titre le plus mérité, par celui qui, supérieur général en titre, le deviendra bientôt en fait et se fera passer pour l'unique fondateur.

Commencent alors 27 années de silence et d'oubli, 27 années d'ensevelissement : « *nisi granum frumenti...* », durant lesquelles, classée après la dernière des postulantes, elle se fait dans l'abnégation totale, le modèle de la parfaite Petite Sœur des Pauvres.

Drame palpitant, comme seule la Providence en compose avec l'amour des saints.

A. D.

Michel Darbon, *De chez nous et de chrétienté* : *Guillaume-Joseph Chaminade* (1761-1850), 12 × 19, 264 p., 100 fr., Spes, Paris, 1946.

Ancien élève des Marianistes, l'auteur écrit avec joie à la gloire du fondateur de leur société. Il situe bien son héros, le campe dans le Bordelais, en pleine révolution aussi. Dosant savamment les lumières et les ombres, il nous fait paraître dans un étonnant relief le fondateur dont il montre les grandeurs et les limites, la confiance en Dieu, le courage et aussi pareillement les hésitations, les lenteurs. Autour de lui, évoluent d'autres membres de la société qu'il fondait, pas toujours commodes, très divers de tempérament : d'où des difficultés, des conflits, des retours, des déchirements. M. Chaminade fut un fondateur à la fois hardi et circonspect, tenace et éprouvé. L'auteur décrit loyalement les difficultés intimes de la société naissante. Il ne ménage à ses maîtres d'hier, ni les remerciements, ni les conseils. Il nous fait aimer l'homme, le fondateur et le pieux serviteur de Dieu, du Christ et de Notre-Dame.

Louis Soubigou.

Léon Dubreuil, *Rosmapamon, la vieillesse bretonne de Renan*, 14 × 19, 237 p., coll. « Sainte-Beuve », 150 fr. édit., Ariane, Paris 1946.

Le titre paraîtra mystérieux aux non-initiés. Rosmapamon est le nom breton de la gentilhommière qu'habita Renan non loin de Perros-Guirrec. Il signifie tout simplement la colline (ros) du fils (mab) d'Hamon : cet Hamon et son fils sont d'ailleurs aujourd'hui inconnus de tous, même dans le pays. Peu nous importe présentement. Ce qui retient notre attention, c'est Renan tel que nous le montre son panégyriste. Car M. Dubreuil, très sympathique à Renan, nous le fait voir sous le jour le plus favorable. Sans doute a-t-il raison de souligner les qualités très réelles, malgré les défauts très réels aussi, de l'homme et du savant. Mais dans ce jeu des lumières et des ombres, le dosage n'est pas toujours parfaitement réussi. Nous admettons très volontiers qu'il faut aborder Renan autrement qu'avec l'injure ou le dénigrement systématique : mais nous demandons également que l'on ne veuille pas nous en faire accroire sur la valeur philosophique, scientifique et exégétique de l'œuvre de Renan. Il faut oser dire très haut qu'il y a dans ce domaine des parties très faibles, tendancieuses, qui ont été relevées dès le début non pas seulement par des gens du commun, mais par les spécialistes qualifiés. Sur la *Vie de Jésus* par exemple, on peut renvoyer à une étude très pertinente du regretté Père Lagrange. Renan use, plus souvent qu'il ne le conviendrait, des procédés du prestidigitateur, et la souplesse de son style ne doit pas faire illusion sur maint sophisme soigneusement enveloppé, mais évident pour qui veut bien y regarder de près. M. Dubreuil s'en prend souvent au sectarisme des ennemis de Renan : peut-être a-t-on parfois, dans les termes ou dans les procédés, dépassé la mesure : ce sont des accidents qui se produisent au cours des vives controverses. Mais l'auteur a le tort de sous-estimer les réactions d'un public qui se sent heurté dans ce qu'il a de plus profond : c'est un sens chrétien de bon aloi qui proteste lorsque sous prétexte d'un exposé dit scientifique et indépendant, on met en question par un scepticisme élégant, qui ne répond en rien aux strictes exigences historiques, les fondements même de la croyance, qui sont objectivement contrôlables. Relevons quelques phrases déplaisantes de notre auteur : « Le rigorisme pharisaïque fleurit autour des basiliques et des cathédrales comme jadis il fleurissait à l'ombre du temple de Jérusalem (p. 16). — Il est tant de gens qui veulent se sentir offensés parce qu'ils n'aiment ou ne veulent pas chercher la vérité (p. 26). — L'hérésie est la protestation du croyant contre l'oppression des conciles et de la scolastique (p. 95). » M. Dubreuil note deux points sur lesquels la sagacité de Renan s'est trouvée en défaut : il a eu le tort de prétendre que le désert était monothéiste, et il n'a pas suffisamment nuancé ses affirmations concernant les rapports des diverses races qui se partagent l'humanité. On aurait pu allonger singulièrement la liste des affirmations controuvées d'Ernest Renan.

Nous devions à nos lecteurs de l'*Année Théologique* cette mise au point. Mais ces graves réserves faites, nous louons volontiers les qualités de l'ouvrage que nous recensons. L'auteur, et pour cause, parle avec compétence de la Bretagne et des Bretons. Il est le premier à savoir qu'il y a de très grandes divergences de mentalité entre les diverses composantes de la population bretonne. Il nous entretient surtout de ceux du Trécor, auxquels Renan appartient. Cela ne l'empêche pas de s'élever à des vues plus générales, qui sont intéressantes, même si elles n'échappent pas toujours à une systématisation excessive. Il y a, dans ce livre, sur la nostalgie bretonne des pages curieuses, qui envisagent un des aspects du réel. Mais, hâtons-nous de le dire, ce trait est loin d'être exclusif ou prédominant. La Bretagne et les Bretons sont, au fait, très différents

de ce que certaine littérature laisserait supposer. M. Dubreuil fait un effort méritoire pour essayer de saisir par le dedans la psychologie de Renan. Il cherche, un peu trop sans doute, dans son tempérament breton, l'explication partielle de sa mentalité et de son style. Les pages sur l'amour breton n'ont certainement pas la prétention d'épuiser un sujet, dont il serait difficile de parler autrement que par approximation. Notons une fine remarque au sujet de Narcisse Quellien, qui résidait volontairement à Paris : « Quand on a pris l'habitude de chanter sur un mode mineur les regrets du pays perdu, y rentrer serait briser sa lyre » (p. 22).

L'ouvrage de M. Dubreuil est fort bien écrit. Il est remarquable également par l'ampleur et l'étendue de son information : on y apprend beaucoup de détails peu connus ou inédits. Il est dommage que ses conceptions religieuses ou philosophiques soient celles d'un relativisme qui tourne aisément au dilettantisme.

Louis Soubigou.

Paul Claudel, *Visages radieux*, in-16, 136 p., Egloff, Paris.

Pour s'entretenir en climat claudélien, ou simplement se distraire, voici une quarantaine de poèmes d'inspiration religieuse, longs ou brefs, ironiques ou graves, familiers la plupart, délassements d'un génie qui a bien le droit de badiner, même à propos des mystères, et de « s'enjouer » en compagnie des saints, comme les Innocents, « palma et coronis », au pied des autels.

Quelques pièces d'ailleurs, rejoignent la grande tradition claudélienne et portent, authentique, la griffe du lion, telle cette belle « Nuit de Pâques » qui toute seule sait l'heure où Jésus ressuscita.

A. D.

L. Baron. *Maurice Retour* (« Aux fiancés » — L'un d'eux) ; in-16, 250 p., Téqui, 1946.

5e édition (25e mille) d'un ouvrage destiné « aux fiancés ». Ajoutons : A tous les jeunes, spécialement des cercles catholiques, à tous ceux qui veulent arracher à l'idéologie communiste les âmes d'ouvriers : à tous les activistes.

Ce Retour ? Une âme de chef ; un apôtre dans le monde ; un modèle d'ami, de fiancé, de soldat, de mari, de père. La mobilisation de 1914 accentua, avec sa montée d'âme, son ascendant sur son entourage. Tué à 26 ans en entraînant sa compagnie à l'assaut, il doit rester vivant parmi nous et c'est pourquoi cette réédition est une bonne œuvre. Onze chapitres objectifs, laissant parler le document, nous révèlent cette âme profondément chrétienne et française, type de jeune homme, d'industriel, d'homme social, toujours grand, dans la paroisse, à l'usine, dans la famille et sur le champ de bataille.

A. D.

S.-M. Durand. *Transparence*. Dieu à travers Mère Marie-Marguerite Massard. In-16, 150 p., Spes, 1946.

Un beau rayonnement du Christ dans un milieu d'élite. Une âme directe, profonde, retracée par une plume alerte. Un message à tous ceux qui veulent s'élever « jusqu'à l'unité où l'on n'est plus deux », et Le manifester par transparence. Toutes les âmes simplement généreuses suivront jusqu'à sa pointe la courbe tendue, rapide, de l'ascension de celle qui, novice, missionnaire, maîtresse de novices, contemplative, apôtre et victime, s'éteint prématurément, dans la soif de l'éternité, donnant sa vie avec son sang.

A. D.

Derniers ouvrages envoyés à la revue (1)

ANTIN (A) : **Henri Bremond** (Publicistes chrétiens), in-16, 100 p., Lethielleux, 1946.

ARAND (A.) : **S. Augustine, Faith, Hope and Charity** (Ancient christian writers). in-8°, 165 p., The Newman bookshop, Westminster, Maryland,, U.S.A.

Actes du IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain, 2-6 septembre 1947, in-4°, 260 p., Vrin, 1947.

ARROU (P.) : **Le curé d'Ars** (Les grands témoignages), in-16° j., 113 p., Casterman, 1947.

AERTNYS (J.) DAMEN (C. A.) : **Theologia moralis** (Urbaniana, 12), 2 vol. in-4° tell., de 900 et 879 p., Marietti, Turin, et Lethielleux, 1947.

AERTNYS (J.) : **Compendium liturgiæ sacræ.** In-4° tell., 229 p., Marietti et Lethielleux.

AUVRAY (P.) : **Ezéchiel** (Témoins de Dieu, 10), in-16, 175 p., Edit. du Cerf, 1947.

BRENNINKMEYER (A.) : **Traitement pastoral des névrosés**, in-16, 149 p,. E. Vitte, 1947.

BOURCERET (Ch.) : **Très simple explication du catéchisme á l'usage dess diocèses de France.** In-16, 380 p., Spes, 1947.

BLANCO PEDRO-GONZALES : **Trujillo ou comment on relève une nation**, in-16, 105 p., Les grandes figures du monde moderne, Paris, 1947.

BARZEL (Ch.) : **Mort et vivant**, in-16, 215 p., S.E.L.F., 1946. l'Arc, 1947.

BENEDICTINS DE PARIS (PP.) : **Vie des saints et des bienheureux** (Tome V, mai), in-8°, 639 p., Letouzey, 1947.

BROCHET (H.) : **Saint François a quitté le Paradis**, in-16, 103 p., Edit, francisc. 1946.

BRISSON (J.-P.) : **Hilaire de Poitiers : Traité des Mystères** (Sources chrétiennes), in-8° é., 178 p., Edit. du Cerf, 1947.

BINDEL (V.) : **Claudel et nous** (Pionniers du spirituel), in-16 j., 87 p., Casterman, 1947.

BENEDETTI (I.) : **Ordo judicialis super nullitate matrimonii**, in-8° é., 249 p., Marietti, Turin, 1938.

BEA (Aug.) : **Le nouveau psautier latin**, in-16, 210 p., Desclée de Brouwer, 1947.

CADILHAC (P.-E.) : **Lourdes**, in-4° cour., 96 p., Flammarion, 1947.

CROEGAERT (Chan. A.) : **Mon saint baptême**, in-16, 48 p., Abbaye de Saint-André, 1947.

COMBES (Chan. G.) : **Lourdes**, in-16 j., 83 p., Edit. du Languedoc, Albi.

CRAPEZ (E.) : **Le message du Cœur de Marie à sainte Catherine Labouré**, in-16, 256 p., Spes, 1947.

CAFFAREL (H.) : **Allocutions de S. S. Pie XII aux nouveaux époux**, in-16, 218 p., P. Lethielleux, 1947.

CLAUDEL (P.) : **Visages radieux**, in-16, 140 p., Libr. Universelle de Fr., 1946.
— **Introduction à l'Apocalypse**, in-16, 65 p., même librairie.

CHARMY (R.) : **Le livre de maman**, in-16, 245 p., S.E.L.F., 1947.

CROIDYS (P.) : **Guy de Larigaudie**, in-16, 244 p., Plon, 1947.

CHANDEBOIS (H.) : **Propos de lumière et d'amour de saint Jean de la Croix** (La vigne du Carmel), in-16 j., 127 p., Edit. du Seuil, 1947.

CHAIGNEAU (V.-L.) : **Epanouissements**, in-12 j., 120 p., Edit. francisc., 1947,

CHERY (H. Ch.) : **Communauté paroissiale et liturgie : N.-D. de Saint-Alban.** (Rencontres), in-16, 158 p., Edit. du Cerf, 1947.

CHEMINANT (L.) : **Le royaume d'Israël** (Témoin de Dieu), in-8° cour., 126 p., Edit. du Cerf, 1947.

1. Ces ouvrages, signalés ici à titre de simple information, seront analysés dans la mesure du possible dans nos prochaines chroniques bibliographiques.

CONTE A CORONATA : **Compendium juris canonici**, 2 vol., in-8° é., 661 et 631 p., Marietti et Lethielleux, 1944.
CAPPELLO (F.) : **Tractatus canonico-moralis — De sacramentis** : I. De sacram. in genere — II. De Pœnitentia — III. De Extr. Unct. — Praxis processualis. 4 vol. in-8° E. de 777, 783, 266 et 221 p., 1944, Marietti et Lethielleux.
CONTE A CORONATA : **Institutiones juris canonici. De sacramentis.** Tract. canon. 3 vol. in-8° E. de 656, 400 et 1210 p., 1943, Marietti et Lethielleux.
— **Manuale practicum juris disciplinaris et criminalis regularium**, in-8° c., 274 p., mêmes éditeurs.
— **Interprétatio authentica cod. jur. canon.** 452 p., in-8° c., mêmes éditeurs.
CARBONE (C.) : **Praxis ordinandorum**, in-16, 325 p., 1944, mêmes éditeurs.
COMBES (G.) : **Le chanoine Germain Périé** (1880-1946), in-4°, 95 p., Bon Sauveur, Albi, 1947.
CARROUCHE (P.) : **Un précurseur : Timon David**, in-16, 223 p., Spes, 1947.
CHAUME (Chan. M.) : **Histoire sainte**, in-16, 313 p., Edit. de l'Arc., 1947.
DOURNES (P.) : **Comment lire — Guide de lectures**, in-16, 350 p., Edit. de la Proue, 1947.
DUQUAIRE (H.) : **Anthologie de la littérature marocaine, arabe ee berbère**, in-16, 249 p., Plon, 1947.
DURAND (H.) : **S. Thomas d'Aquin, S. th., Le mariage III** (Rev. des Jeunes), in-16, 344 p., Desclée et Cie, 1945.
DERVIEU DE VAREY (A.) : **Mensonge et vérité**, pt in-16, 101 p., 31, rue de Fleurus.
DE CONINCK (A.) : **L'unité de la connaissance**, in-16, 185 p., Inst. sup. Phil. Louvain.
DIEUX R.P. (M.-A.) : **Personnalité et communauté**, in-12, 215 p., Bonne Presse, 1947.
DAFFARA (M.) : **De Deo uno et trino**, in-8° R., 461 p., Marietti et Lethielleux, 1945.
— **De sacramentis et de novissimis**, 824 p., mêmes format et édit.
FERRARIS (P.) : **Historia ecclesiastica**, in-8° c., 454 p. mêmes éditeurs.
FERNESSOLE (P.) : **Sa Sainteté Pie XII et la paix du monde**, in-12, 198 p., Beauchesne, 1947.
GONON (Mgr. A.) : **Stella matutina** (Médit. adaptées par le P. E. Pruvost) 2 vol. in-16, 404 et 360 p., Lethielleux, 1947.
GERADIN (A.) : **N.-D. de Banneux**, in-16, 110 p., Maréchal, Liège.
GARRIGOU-LAGRANGE (R.) : **Synthèse thomiste**, in-12, 739 p., Desclée de Brouwer, 1947.
GENEVOIS (M.-A.) : **Les voies de la sainteté**, pt in-16, 192 p., Edit. Rev. des Jeunes, 1947.
GIRARD (Chan. P.) : **Heure sainte**, in-16, 24 p., Spes, 1947.
GOBILLOT (R.) : **Chartres** (Les hauts lieux de la chréti enté), in-12, 220 p., Casterman, 1947.
GARREAU (A.) : **Huysmans J.-K.**, in-16 j., 147 p., Casterman, 1947.
GRAYZEL (S.) : **A history of the Jews**, in-12, 535 p., Jewish Public, Philadelphie, 1947
GROSSOUW (W.) : **Pour mieux comprendre saint Jean** (Bibliotheca mechliniensis), in-16, 128 p., Desclée de Brouwer, s. d.
GARRIGOU-LAGRANGE (R.) : **De Deo trino et creatore**, in-4° tell., 466, p. Marietti et Lethielleux, 1944.
— **De sanctificatione sacerdotum**, in-16, 168 p., mêmes éditeurs.
GUELLY (R.) : **Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham**, in-4°, 384 p. Vrin, 1947.
Homme nouveau (L') : (Etudes de pastorale. I), in-16, 298 p., E. Nauwelaerts, Louvain.
JACQUEMET (G.) : **Catholicisme** (Encyclop. en 7 vol.), I., in-4°, 364 col., Letouzey, 1947.
LABOURDETTE (M.) et autres : **Dialogue théologique**, in-16, 151 p., Les Arcades, Saint-Maximin (Var).

LUBAC (H. de);— FORTIER (P.) : **Origène, Homélies sur l'Exode** (Sources chrétiennes, 16), in-8° é., Edit. du Cerf, 1947.
LE GUAY (M.-S.) : **Bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran La Louvière,** in-16, 151 p., Spes, 1947.
LOTTIN (Dom Odon) : **Principes de morale,** 2 vol., in-8°, 344 et 277 p., Abb. Mont-César, Louvain, 1947.
LUSSEAU-COLLOMB, **Les livres prophétiques** III (2e partie), 6e édition, in-4°, 591 p., Téqui, 1948.
LE FLOCH (H.) : **Le cardinal Billot,** in-16, gd J., 157 p., Beauchesne, 1947.
LAURENT (Y.) : **Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIXe siècle** (Analect. lovan.), in-4°, 38 p., Sémin, bibl., Louvain, 1947.
MALARD (Cita et Suzanne) : **Le Dieu vivant chez les jeunes,** in-16, 205 p., Union des Œ. cathol., s. d.
MONIER (P.) : **Avec Paul, apôtre et théologien du Christ Jésus,** in-8°, 158 p., même adresse.
MARITAIN (J.) : **La personne et le bien commun** (Questions disputées), in-12, 94 p., Desclée de Brouwer, 1947.
MAYET (Dr A.) : **Médecine et mariage,** in-16, 197 p., Libr., univ., de Fr., 1947.
MICHAUD (H.) : **Les funérailles chrétiennes,** in-16, 256 p., Spes, 1947.
MALEGUE (Y.) : **Joseph Malègue** (Pionniers du spirituel) in-16 j., 203 p., Casterman, 1947.
Martyrologium romanum, Editio IVa, in-8°, 570 p., Marietti et Lethielleux, 1944.
MAC MAHON (J.) : **De Christo mediatore doctr. S. Hilarii pictav.,** in-12, 134 p., Sem. de Mundelein, U.S.A., 1947.
MALEBRANCHE : **Correspondance avec J.J. Dortous de Mairan** (Bibliothèque de textes philos.), in-8° c., Vrin, 1947.
NEWMAN (C.) : **Douze sermons sur le Christ,** in-16, 230 p., Libr. univ. de Fr.
NAVARRE (P.) : **Les vents de sable,** in-16, 238 p., E.S.L.F., 1946.
ORSINI (E.) : **L'idéale croisière,** in-16, 226 p., Edit., N.-D., Nîmes.
OTTAVIANO (C.) : **Metafisica dell'essere parziale,** 2e édit., in-4° tell., 622 p. Cedam, Padova, 1947.
ORTEGA (P.) : **Intuition et religion** (Bibl. phil. de Louvain), in-4°, 248 p. Vrin J., 1947.
OPPENHEIM (Ph.) : **Institutiones in S. Liturgiam,** 6 vol. in-12, de 137, 233, 163, 342, 116, 504 p., Marietti et Lethielleux, 1943.
— **Commentationes ad ritum baptismalem,** I. In-12, 182 p., mêmes éditeurs.
— **Jus liturgiœ baptismalis,** in-12, 187 p., même adresse.
— **Introductio historica in litt. liturg.** I, in-8° c., 130 p., même adresse.
— **Sacramentum ordinis secundum pontif. rom.,** IX, in-8° é., 234 p., même adresse.
— **Princip. a theol. liturg.,** IV, in-8° é., 127 p., même adresse.
PINS (L.) : **Participation des fidèles à la sainte liturgie,** pt in-16, 24 p., Vitte, 1947.
PICARD (E.) : **L'apparition de la Salette,** in-16, 252 p., Vitte, 1947.
PIERHAL (A.) : **De Dieu vivant,** in-16, 235 p., Robert Laffont, 1947.
PIAT S.J. : **L'Evangile de l'enfance spirituelle,** in -16, 195 p., Edit. francisc.
Pontificale romanum, in-4°, 400 p., Marietti et Lethielleux 1941.
PARENTE (P.) : **De Deo uno et trino** (Collection theol. rom. II), in-8° R., 332 p., 1946, même adresse.
— **De Verbo Incarnato** (*Ibid. III*), 329 p., même adresse.
— **De creatione universali** (*Ibid., IV*), 180 p., même adresse.
— **Anthropologia supernaturalis. De gratia et virtutibus** (V), 216 p.
PIOLANTI (A.) : **De sacramentis** (*Ibid., VI*), 459 p.
— **De novissimis** (*Ibid., VII*), 142 p., mêmes format et adresse.
QUARTO DI PALO (L.) : **L'altro mondo,** in-4°, 776 p., Cedam, Padoue.
— **Il communismo individualista** (extrait), in-4°, 58 p., Cedam, Padoue.

TABLE GÉNÉRALE

Études

Recherches

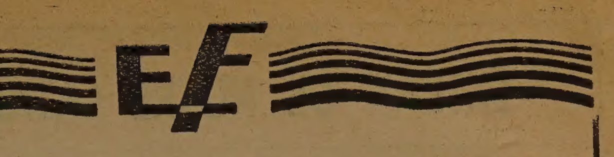
Chroniques

Ouvrages étudiés ou recensés

Nihil obstat : Vesontione, die 30 Decembris 1947. A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1948. — 1er trimestre, no 460 Bon d'impression 3.050


EF